محمد المختار الشنقيطي

الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية

من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي







منتدى العلاقات العربية والدولية

الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية

من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي

بسم الله الرحمن الرحيم

الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية

من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي

تأليف

محمد المختار الشنقيطي

تقديم

الشيخ راشد الغنوشي

منتدى العلاقات العربية والدولية

الفهرسة أثناء النشر- إعداد منتدى العلاقات العربية والدولية

الشنقيطي، محمد المختار

الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية : من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي / محمد المختار الشنقيطي؛ تقديم الشيخ راشد الغنوشي.

608 ص. ؛ 25 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص.589-607)

ISBN 978-9927-126-39-0

1. الحضارة الإسلامية. 2. البلدان الإسلامية - تاريخ. 3. البلدان الإسلامية – التاريخ الدستوري. 4. الشرعية الدستورية. 5.الربيع العربي، -2010. 6. الإسلام والسياسة. 7. الأحكام الشرعية. 8.الشريعة الإسلامية. أ. الغنوشي، راشد. ب. العنوان.

909.09767

الطبعة الأولى

منتدى العلاقات العربية والدولية

الدوحة - قطر 2018 م

رقم الإيداع بدار الكتب القطرية: 2018/25م

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي منتدى العلاقات العربية والدولية»

جميع الحقوق محفوظة

منتدى العلاقات العربية والدولية

هاتف: 44080451 974+ فاكس: 44080470 974+ صندوق بريد: 12231

الموقع الإلكتروني: fairforum.org البريد الإلكتروني: info@fairforum.org

العنوان: مبنى رقم 28، المؤسسة العامة للحي الثقافي (كتارا)، الدوحة، قطر

إن سِحْر الحيـاهْ خالـدٌ لا يـزولْ
فعلام الشـكـاهْ من ظلامٍ يحولْ؟
ثم يأتي الصبـاحْ وتمُرُّ الفصـولْ
سوف يأتي ربيعْ إن تقضَّى ربيـعْ

أبو القاسم الشابي، أغاني الحياة

المحتويات

القسم الأول

القسم الثاني

القسم الثالث

الخروج من فقه الضرورات: إمكان الزمان الجديد 405

بسم الله الرحمن الرحيم

التقدُّم نحو الإسلام

توطئة لكتاب الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية

بقلم الشيخ راشد الغنوشي

في خضمِّ ما تقذف به دُور النشر العربية، قليلة هي الكتب الجادة هذه الأيام، ولا سيما في مجال الدراسات السياسية الإسلامية، بما يشْبه حالة توقفٍ، عدَا اجتراراتٍ لآدابٍ سلطانية خنا عليها الدهر. وهي لم تكن صالحة حتى لزمنها، فقد جاءت لا لتغييره والشهادة لقيم الإسلام ومقاصده، بقدر ما كان مبتغاها تسويغُ واقعٍ منحرف، بعد أن تحولت الخلافة مُلكاً عَضوضاً، وانزوت القيم السياسية التي جاء الإسلام لإقرارها في الأرض، مثل قيم العدل والحرية والمساواة وتكريم الإنسان باعتباره إنساناً.

لقد كان لقراءتي في كتاب ابننا الدكتور محمد المختار الشنقيطي -على طوله- متعة حقيقية لي، أنا الذي ابتلعتْني السياسة اليومية في بلدِ باكورةِ الربيع العربي، الذي يعتزُّ بأنه مَن أذَّن بهذا الفجر الجديد، وأضاء شعلته، وحافظ عليها أن تجرفها هُوجُ العواصف، التي ضربت -وتضرب- المحيطَ العربي بقوةٍ، على نحو ما كان يفعل المحيط الأوروبيُّ بالثورة الفرنسية على امتداد القرن التاسع عشر، لإطفاء تلك الشعلة -شعلة الحرية- حذَرَ انتقال عدْواها.. ولكنْ هيهات! فقوة النور قد قهرت الظلام في النهاية.

لقد جال بنا هذا العمل الجاد في أعماق مدوَّنات الفكر السياسي قديماً وحديثاً، وذلك من أجل أن يجيب -في تقديرنا- عن السؤال الكبير: سؤال النهضة الذي أقضَّ مضاجع المصلحين المسلمين، منذ أن تنبَّهوا إلى ما هم فيه من ظلام، وما يتربص بهم من أخطار أمم مجاورة قد نهضتْ. السؤال على تنوُّع في الصيغ: "لماذا تأخَّر المسلمون وتقدَّم غيرُهم"؟ وفي محاولات الإجابة تشكَّل عالَمُ العرب والمسلمين المعاصر. ولأن المحصول لم يكن إيجابيًا، فقد توجَّب الاستمرار في طرح السؤال.

تقديرُنا أن هذا العمل الضخم يمثّل إجابةً مؤْمنةً جريئةً واثقةً، صادرةً عن دارسٍ جادٍّ، قد تسلَّح بأدوات العلم ذات الصلة بموضوع بحثه الخطير الكبير: مِن تمكُّنٍ اختصاصيٍّ في العلوم السياسية في مدارسها الكبرى: الإغريقية، والإسلامية التراثية، والإنكليزية، والفرنسية، والألمانية، والأمريكية. كيف لا وهو خرّيج إحدى الجامعات الأمريكية العريقة، حيث أنجز أطروحة دكتوراه نقَلها إلى العربية عن **أثر الحروب الصليبية على العلاقات السنية الشيعية**، وهو كتاب ممتع حقاً، فتَح أمامي آفاقاً رحبة لفهم بعض ما يجري.

ولم ينزلْ تمكُّنُ المؤلف من التراث الإسلامي عن هذا المستوى، باعتباره طالباً نجيباً في مدرسة الشناقطة التراثية العريقة، إنْ على الصعيد اللّغوي أو الفقهي أو الحدِيثي، فضلاً عن تمكُّنه من تراث الحركات الإصلاحية. ولقد برهن كتابُه المتميز **الخلافات السياسية بين الصحابة** عن رسوخِ قَدمٍ في علوم الشريعة والسيَر وتراث السلف، فنازلَ -بجدارة علمية- التشدُّدَ السلفي، في محاولة أصيلة وجريئة لتحرير أعلام السلفيين -مثل ابن تيمية- من أسْر أصحاب الفقه البدويّ. وكان لي شرَفُ تقديم ذلك الكتاب.

باقتدارٍ وُفِّق الشنقيطي في طرح الأسئلة الكبرى عن طبيعة الحكم الإسلامي، وعن القيم السياسية الإسلامية الأساسية، وعلاقتها بأنماط الحكم التي عرفها التاريخ السياسي عند المسلمين وغيرهم، قديماً وفي العصر الحديث، متوقفاً عند النُّظُم الديمقراطية المعاصرة التي قامت على أساس التعاقد في إطار دولة قُطْرية، على أنقاض أنظمة امبراطورية، ومنها نظام الخلافة الذي تجاوزه الزمن، ولا فُرصَ حقيقية لاستعادته.. مقيماً تمايُزاً بين وحدة الأمة الإسلامية ووحدة الدولة الإسلامية.

لقد فتح كتاب **الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية** آفاقاً رحبة أمام المسلمين، ليعيشوا في انسجامٍ مع عصرهم، فاعلين متفاعلين -أخذاً وعطاءً- مع منجزات الحضارات، دون استخذاءٍ ولا استعلاءٍ زايفٍ. فكان الكتاب ساحةَ حِوارٍ في عِزَّةٍ متواضعة، لا ساحةَ قتال مع الآخر. ومثْلُ هذا الجُهد النَّاهل من منابع المعرفة -في كل الحقول التي ارتادها المؤلف- لا يستغني عنه عالِمٌ ولا متعلمٌ، وخصوصًا دعاة الإسلام، فهم في أشد الحاجة لمثل هذا التثقيف السياسي المؤصَّل، الكفيل بنقل معركة الأمة إلى ساحتها الرئيسية: إصلاح السياسة والحكم، حيث العطَب الحاصل من وقت مبكر. فهناك يجب الحفْر والتطهُّر والإصلاح، من أجل انعطافة استراتيجية تعيد لشعوبنا حاكميتها وقوامتها على حكامها، باعتبارها المخاطَب بشرع الله، والحاكم أجيرٌ عندها. وذلك بدلَ الاستغراق في معارك العقيدة والهوية، المفْضية بالضرورة إلى التكفير وحتى الإرهاب، وإلى ترسيخ حكم الجبْـر في المحصِّلة مُنقذاً من الفتنة.. وما من فتنة أشدُّ من حكم القهر.

لقد سلك الأستاذ الشنقيطي مسلكاً وسَطاً في القضايا التي طرحها، فإذْ أكَّد وتكشَّف عن أرضية قيَمية متماسكة للنظام السياسي الإسلامي في مواجهة إصرار علماني على تجريد الإسلام وتحييده في معركة الحضارة، فقد تصدَّى للتيار الحالم بالخلافة، والمتصوِّر أن الشريعة نظامٌ جاهز للتطبيق، في خلْطٍ شنيعٍ بين الفقه والشريعة، وفي غرورِ ادِّعاءِ الاكتفاء والاستغناء عما أنتجه الفكر البشري من فُيوضاتٍ في مجال الفكر السياسي، وتحويلِها إلى نُظُم ومؤسسات وإجراءات قصَّرنا دونها، بينما هي من أجود ما وصل إليه العقل البشري، لنقْل قاعدة الحكم الإسلامي الشُّورِيِّ من مجرد موعظة -وفي أحسن الأحوال قيمة سياسية عليا- إلى نظام سياسي يترجم سلطة الأمة. ولو أننا فعلْنا ذلك، فاستوعبْنا قيم الفكر السياسي الديمقراطي الحديث، لأسهمْنا بفعالية في إحياء فكرنا السياسي وتجديده.

وأخيرًا لا يمكن أن أسمح لنفسي بالمضيِّ أبعدَ في الثناء على هذا الجهد العظيم، الذي لا ينقص من قدْره أنه لم يُوَفِّ عدداً من المفكرين المسلمين حقَّهم، فالكمال ليس مجاله هذه الدنيا، وحسْب هذا المؤلَّف الضخم ما فتحَه من آفاق، وما ارتاده للقارئ من حقول خصبة، وما بسَطه على مائدة العرب والمسلمين الفقيرة، من نصوص أصيلة واجتهادات جريئة،

تجدُّد الثقة بنصوصِ الإسلام التأسيسية كتاباً وسنَّةً، وما تتوفر عليه من إمكانات لا تَنْفد لهداية البشرية إلى السعادة في الدارين. كما يجدِّد هذا التأليف الأمل في أن الأمة ولَّادة، وأنها انخرطتْ في مخاض التحولات التاريخية الكبرى التي لا رجعة فيها، تتقدم بها نحو الإسلام المُحرِّر. والله ولي التوفيق.

دافوس 24 يناير 2018

مقدمة المؤلف
سيف الإمامة المسلول

"فما أنا إلا فاتحُ بابٍ صغيرٍ من أسوار الاستبداد، عسى الزمان يوسِّعه."
(الكواكبي، طبائع الاستبداد)

هذه دراسة عن الأزمة الدستورية للحضارة الإسلامية تعتمد النصَّ الإسلاميَّ معياراً، والتجربةَ التاريخية الإسلامية موضوعاً، وخروجَ المسلمين من أزمتهم السياسية غايةً. والمقصود بالأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية تلك المفارقة بين المبدأ السياسي الإسلامي والواقع التاريخي الذي عاشه المسلمون سياسيا، ولا يزالون يعانون تبعاته حتى اليوم، ثم ما نتج عن تلك المفارقة من صراع على الشرعية السياسية في تاريخ الحضارة الإسلامية منذ منتصف القرن الأول الهجري إلى اليوم.

وقد قدَّمنا هذه المفارقة في شكل توتُّر دائم بين مقتضيات المبدأ النصي وأعباء الواقع المتخلِّف عنه أو المقاوِم له. فقد خلَّفت هذه المفارقة بين المبدأ النصي والواقع السياسي ألماً ظاهرا على الجسد الإسلامي، وتشاؤما مُضمَراً في حنايا الضمير المسلم عبر القرون. وليس من المبالغة القول إن جميع مظاهر الحضارة الإسلامية -بما في ذلك وعْيُها بذاتها وعلاقتُها بالغير- اصطبغت بصبغة أزمتها الدستورية، منذ صدْر الإسلام إلى زماننا الحاضر. لذلك اعتبرناها أزمة حضارة، لا مجرد أزمة نظام سياسي. وقد بدأت الدراسة بالحديث عن سيف

الإمامة المسلول على رقاب أمة الإسلام عبر القرون، وانتهت بومضة أمل في إغماد هذا السيف، إذا أحسن المسلمون اقتناص اللحظة التاريخية، وتشخيص الداء، وتوصيف الدواء.

تتألف الدراسة -بعد هذه المقدمة- من مدخل تمهيدي، وثلاثة أقسام يشتمل كل منها على فصلين، ثم خاتمة. وإذا أردنا وضع أقسام الدراسة الثلاثة في تقابُل، فيمكن القول -بتبسيط مُخِلٍّ- إن موضوع القسم الأول هو النص السياسي الإسلامي، وموضوع القسم الثاني هو التاريخ السياسي الإسلامي، وموضوع القسم الثالث هو تلمُّس سبيل للخروج من الأزمة السياسية الإسلامية. وقد جعلْنا القسم الأول بعنوان: "التأمُّر في الأمير" والثاني بعنوان: "التأمُّر عن غير إِمْرةٍ،" والثالث بعنوان: "الخروج من فقه الضرورات." والتعبيران الأول والثاني مُستمَدَّان من نصوص السنة النبوية، والتعبير الثالث مستمَد من المعاناة الفقهية مع تاريخ المسلمين السياسي المضطرب. ولعل أدقَّ توصيف لتاريخ المسلمين وحاضرهم السياسي أنهما محكومان بالتزاحم الدائم ما بين "التأمُّر في الأمير" الذي هو المبدأ والأصل، و"التأمُّر عن غير إمْرة" الذي هو حكم الضرورة والاستثناء. وهذا التزاحم هو النموذج التفسيري المتحكم في الدراسة من البداية إلى النهاية.

بدأ المدخل بالحديث عن "سيف الإمامة المسلول" على رقاب أمة الإسلام في معظم تاريخها، وقدَّم التعاريف الضرورية للمفاهيم الأساسية المشار إليها في عنوان الدراسة، وشرَحَ طبيعة الدراسة ومداها وغايتها، والمنهج المتَّبَع فيها، وإسهامَها المرجوّ في فهم المسألة السياسية الإسلامية، وبياناً للنموذج التفسيري السائد فيها. وقد أسهب المدخل في شرح جملة مفاهيم استعارتها الدراسة من فلاسفة وباحثين سابقين، واتخذتها أدواتٍ تفسيرية مُساندة لنموذجها التفسيري الأساسي، أملاً في تحقيق ما تصبو إليه من شرح المفارقة القائمة بين النص السياسي الإسلامي والواقع السياسي الإسلامي.

ويؤكد المدخل أن المبدأ السياسي الإسلامي -مبدأ "التأمُّر في الأمير" أو تحكُّم الأمة في حكامها- ظل إمكاناً يأبى النسيان في مسار الحضارة الإسلامية. فالضمير المسلم -في شِقِّه الفقهي والحديثيِّ على الأقل- لم يستسلم للاستبداد استسلاما أخلاقيا، وإنما قَبِله على مضض قبولاً عَمَليا اضطرارياً، فرَضَه تزاحُم القيم في ظروف تاريخية غيرِ مواتية. ولذلك

ظلت نوازع العودة إلى القيم السياسية الإسلامية التي نص عليها القرآن والسنة، وجسَّدتها دولة النبوة والخلافة الراشدة، حيَّةً في حنايا ذلك الضمير المسلم إلى اليوم.

ويُجمِل القسمُ الأول -بفصليْه الأول والثاني- القيم السياسية الإسلامية في صيغتها النصية المعيارية، ويسعى للكشف عن دلالاتها الأخلاقية والقانونية المباشرة، ومعانيها المجرَّدة من غواشي التاريخ، وذلك بتحرير معناها الأصلي في القرآن والسنة، ثم في إجماع الصحابة خلال الحقبة الراشدة، قبل التلبُّس بالمواريث الإمبراطورية السابقة على الإسلام. وقد صنَّفْنا القيم السياسية الإسلامية صنفين: "قيم البناء السياسي" وهي موضوع الفصل الأول، و"قيم الأداء السياسي" وهي موضوع الفصل الثاني.

تتسم قيم البناء السياسي بشيء من التعميم والتجريد، وهي تشمل المعنى الفلسفي والأخلاقي للاجتماع الإنساني من منظور إسلامي، ثم المبادئ والأحكام السياسية الكبرى السابقة على وجود السلطة أو المواكبة له. أما قيم الأداء السياسي فتركِّز على صناعة القرار وعلاقة الحاكم بالمحكوم بعد تأسيس السلطة السياسية.

ولعل ما ورد في هذين الفصلين يجعل هذه الدراسة من أوسع الدراسات استقراءً وتأصيلاً للقيم السياسية الإسلامية، خصوصا من السنة النبوية التي لم يمنح قدماء فقهاء السياسة المسلمون لمضامينها السياسية ما يكفي من التنقيب والاستيعاب. وأكثرُ ما كتبه المعاصرون منهم عن القيم السياسية الإسلامية في العصور الحديثة استمدُّوه من أقوال القدماء، فيما يشبه الاحتجاج للرأي بالرأي، ولم يؤصِّلوها تأصيلا نصِّياً مباشراً. بينما لم نورد أياً من القيم السياسية هنا إلا بسند نصيٍّ من القرآن الكريم، أو من السنَّة الصحيحة طبقاً للمعايير الإسنادية المعتمدة لدى جمهور المسلمين.

وفي استعراضنا القيم السياسية الإسلامية في صيغتها النصية المعيارية لم نمنح التراث الموروث عن فقهاء السياسة الشرعية والآداب السلطانية سلطةً فائضةً، بل انطلقنا من أن الثقة المفرطة بالشرح تحجُب عن المتن، وأن سلطة التراث السياسي إذا بولغ فيها تصبح حاجزاً بين الناس وبين معاني القيم السياسية الإسلامية كما وردت غضَّةً في الوحي. فغايتنا

في القسم الأول من الدراسة لم تكن تاريخ القيم، بل نفْض الغبار عنها، وإرجاع النبض إليها في العقول والأفئدة، لتكون معالم هادية لحياة المسلمين السياسية، ومعيارا أخلاقياً وتشريعيا لمحاكمة ماضيهم وإلهام مستقبلهم.

ويدل استعراضنا القيم السياسية الإسلامية في صورتها النصية التأسيسية، وكشْفنا عن دلالاتها الأخلاقية والقانونية المباشرة، على أن الأزمة الدستورية التي أنهكت الحضارة الإسلامية على مرِّ العصور لم تكن جرَّاء فراغٍ في التنزيل القرآني، أو نقصٍ في الهدْي النبوي الدالِّ على النظام السياسي الرشيد، وإنما كانت وراءَ ذلك أسبابٌ تاريخية وثقافية. فالفهم السديد للأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية يكمن في أمرين:

أولهما البحث في الفراغ السياسي في جزيرة العرب التي وُلد فيها الإسلام، وليس في البحث عن فراغ تشريعي في النص الإسلامي. فضعف تقاليد السياسة والدولة والنظام في ثقافة العرب قبل الإسلام أثر تأثيراً سلبيا جدا في الطريقة التي تم بها تلقِّي القيم السياسية الإسلامية، وفي عجز المسلمين الأوائل عن المحافظة عليها لفترة طويلة، فاتسمت تجربتهم السياسية بالهشاشة المؤسسية، رغم عظمتها الأخلاقية.

والأمر الثاني هو تأثير الاستبداد الإمبراطوري المحيط بالجزيرة العربية، والضاغط على القيم السياسية الإسلامية معنويا وبِنْيوياً. وهو ما أثمر صراعَ قيمٍ في أحشاء المجتمعات المسلمة، انحسرت فيه القيم السياسية الإسلامية ذات الطبيعة التعاقدية أمام القيَم الإمبراطورية ذات الطبيعة القهرية، في عصر كانت تسود فيه الروح الإمبراطورية العالم كلَّه. ولم يكن المسلمون بدْعاً في هذا التراجع القيَمي، فقد انحسرتْ قبل الإسلام بقرون القيم الديمقراطية في أثينا، ثم في روما الجمهورية، أمام الروح الإمبراطورية، وظلت تنتظر في شكل إمكان تاريخي كامنٍ، حتى تفتَّقت أمامها فرصُ التحقق واقعاً مَعيشاً مع النهضة الأوربية الحديثة.

وإذا كان العلمانيون الدارسون للتراث السياسي الإسلامي والتاريخ السياسي الإسلامي ينطلقون من دعوى "غياب النص" في المسألة السياسية الإسلامية، فنحن نبرهن هنا على أن

المشكلة تكمن في "تغييب النص" لا في غيابه، وقد أوضحنا في هذا القسم من الدراسة ثراء النص السياسي الإسلامي، بما لا يدع مجالا لدعاوى "الفراغ النصي" التي يدَّعيها من يقفون موقفا سلبيا من رسالة الإسلام في الشأن العام، أو من يَخُونُهم استقراء النص الإسلامي، فيُطلقون الكلام على عواهنه في الحديث عما نطق به الإسلام وما سكت عنه، دون بذل الجهد البحثي اللازم، فتأتي أحكامهم اعتباطية دون دليل.

إن ما يبحث عنه هؤلاء من فراغات النص الإسلامي يجب البحث عنه في عوائق السياق التاريخي. ولذلك تناول القسم الثاني من هذه الدراسة -بفصليْه الثالث والرابع- حركة القيم السياسية الإسلامية في الزمان، وتفاعلها مع المكان، من خلال فحص السياق التاريخي الذي وُلد فيه الإسلام، وما كان لذلك السياق من أثر بالغ في انهيار النموذج السياسي الذي تأسس على قاعدةٍ من القيم السياسية الإسلامية، وعاش أربعين عاما فقط هي عمر الدولة النبوية والخلافة الراشدة، ثم تأثير ذلك السياق في فهم الناس لقيم الإسلام السياسية، والتشويش على نصاعتها الأخلاقية، وتعطيل إلزاميتها القانونية.

ففي هذا القسم الثاني من الدراسة بيانٌ للفراغ السياسي العربي الذي وُلدتْ فيه الدولة الإسلامية الأولى في المدينة المنورة، والبيئة الإمبراطورية التي كانت محيطة بتلك الدولة الوليدة. ويهدف الفصلان اللذان يتألف منهما هذا القسم إلى تحقيق فهمٍ أفضل لأثر السياق التاريخي في تلقِّي القيم السياسية الإسلامية وتنزيلها على الأرض، من خلال التأمل في ذلك السياق الذي تفاعلت معه تلك القيم وانفعلتْ به. فإذا كان القسم الأول من الدراسة أقرب إلى فلسفة السياسة، فإن القسم الثاني أقرب إلى فلسفة التاريخ، لأنه يتتبع حركة القيم السياسية الإسلامية في سياقات الزمان والمكان. فالقسم الأول منصبٌّ على تأصيل القيم السياسية الإسلامية من النصّ، والقسم الثاني منصبٌّ على تاريخ تلك القيم، ورحلتها في الزمان، وتجذُّرها في المكان.

وضمن هذا القسم الثاني تناول الفصل الثالث بالتحليل الواقع الاجتماعي والسياسي العربي قُبيْل الإسلام، فبدأ بمقدمات نظرية عن أهمية البيئة الصالحة لترجمة القيم السياسية إلى مؤسسات وإجراءات عملية، وعن العلاقة الوثيقة بين الفوضى الاجتماعية والطغيان

السياسي، وكيف يتغذى كل منهما بالآخر، فيؤديان إلى انهيار الاجتماع السياسي. ثم أسهب الفصل في شرح مظاهر الفراغ السياسي في الجزيرة العربية آنذاك، وكيف أدى ذلك الفراغ إلى اندلاع عدد من الفتن السياسية المدمرة في قلب المجتمع الإسلامي الوليد، ابتداءً من الاحتجاج على سياسات الأَثَرة في أواخر عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان، ثم حرب الجمل وصفين، فصفقة عام الجماعة عام 41 هـ التي أسست للتضحية بالشرعية السياسية لمصلحة وحدة الأمة، وهي المعادلة التي تحكمت في الفقه السياسي الإسلامي -بوجهيْه السني والشيعي- من بعد ذلك.

ويشرح هذا الفصل ما صحِب كل هذه التحولات العميقة من انقلاب في القيم السياسية، وانشطار في الذات الإسلامية، ومن صراع بين القدرة العملية والعظمة الأخلاقية، انتهى بانتصار القوة على الحق، والبغي على العدل، والمُلك على الخلافة. كما يشرح الفصل تطوُّرَ الموقف الإسلامي من المُلك، من قبوله على مضضٍ حلاً ظرفيا لوقف الحرب الأهلية كما حدث عام الجماعة بعد وقعة صفين، إلى القبول السلبي الدائم به كما حدث بعد مجازر الأمويين التالية على بيعة يزيد بن معاوية، إلى تحكُّم هواجس الخوف من الفتنة في العقل المسلم، وإضفاء الشرعية على الواقع السائد، ومنح الملوك غير الشرعيين حقوق الخلفاء الشرعيين، كما حدث في العصر العباسي وبعده.

أما الفصل الرابع فيتناول السياق التاريخي الذي احتك به الإسلام خارج الجزيرة العربية خلال اندفاعة الفتوح الأولى. وقد بينَّا في هذا الفصل أن الإسلام وُلد بين زمنيْن قديمٍ وحديثٍ، وعالَميْن شرقيٍّ وغربيٍّ، وأن قيم الإسلام السياسية تجعله أقربَ إلى العالم الغربي القديم بتراثه السياسي الحرِّ، منه إلى العالم الشرقي القديم بتراثه الجبري الاستبدادي. وبعد وقفة خفيفة مع ذبول الديمقراطية اليونانية-الرومانية قبل الإسلام، وضعْف التفاعل بين القيم السياسية الإسلامية والتراث الديمقراطي اليوناني-الروماني، يُسهب الفصل في تحليل وطأة الثقافة الساسانية على القيم السياسية الإسلامية.

وقد فصَّلْنا القول في هذا الفصل عن الإسهام الثقافي الفارسي في الحضارة الإسلامية، بوجهيْه المضيء والقاتم، وكشفْنا عن ظاهرة ثقافية عتيقة جدًا، وهي ترويض بلاد فارس

لفاتحيها خلال ألفيْ عام، من الإسكندر المقدوني إلى إسماعيل الصفوي، وكيف أن الفتح الإسلامي لم يكن استثناءً من هذا الترويض. وقد أدى الترويض الساساني للقيم السياسية الإسلامية إلى اندراج العالم الإسلامي -سياسيا على الأقل- في العالم الشرقي القديم، الذي خصص له هيجل كتابه **العالم الشرقي** ووصَف الثقافة الاستبدادية الضاربة الجذور في تربته.

وبعد توصيفٍ ضافٍ للسياق التاريخي، اتخذ الفصل من وثيقة "عهد أردشير" مثالا على الاختراق الثقافي الساساني للقيم السياسية الإسلامية، فقدَّم لمحة عن أردشير وعن عهده هذا، ثم عن مسار هذه الوثيقة السياسية المهمة في خضمِّ الثقافة الإسلامية، ولخَّص محاورها الكبرى التي تركت أثرا سلبيا في ثقافة المسلمين السياسية، وحملت إليها مساوئ عظيمة، منها: لوثة الوثنية السياسية، واستخدام الدين بدَل خدْمته، وتسويغ العسف السياسي، وترسيخ الطبقية الاجتماعية.

أما القسم الثالث من الدراسة -بفصليه الخامس والسادس- فقد سعى إلى تلمُّس الطريق لإخراج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية، فوجد أن هذا الإخراج لا يتم إلا بتوفر شرطين اثنين، أولهما: الانتقال "من الفتنة إلى الثورة،" بمعنى تحرُّر المسلمين من هواجس الخوف من الفتنة الذي تحكَّم في مزاجهم الثقافي والسياسي عبر القرون، وتبنِّي الفعل الثوري الذي يرفض التعايش مع الاستبداد والقهر السياسي. وقد كان ذلك موضوع الفصل الخامس. أما الشرط الثاني فهو الانتقال "من القيَم إلى الإجراءات،" بمعنى تفعيل النصوص السياسية الإسلامية في واقع الحياة المعاصرة، من خلال ترجمتها إلى مؤسسات سياسية وإجراءات عملية، وذاك موضوع الفصل السادس الأخير.

أوضح الفصل الخامس مركزية الفتنة الكبرى، وأثرها التأسيسي في التاريخ السياسي الإسلامي، ثم عرَّج على الثورات الحجازية والعراقية الموءودة في القرن الأول الهجري، مبيِّناً كيف أدَّى فشل تلك الثورات، وما صاحبَها أو أعْقبها من تقتيل وتنكيل، إلى زرع تشاؤم دفين في الضمير المسلم من أيِّ مسعىً سياسي إصلاحي مهما يكن واجبا، ومن أي ثورةٍ على الظلم السياسي مهما تكن متعينة. وأدرج الفصل هذا الموقف المتوجس ضمن معادلة "الواجب" و"الواقع" التي واجهها خيار أهل الإسلام، فجعلتهم يقبلون الملك القهري

بعقولهم ضرورةً مصلحيةً، وإن لم يقبلوه بقلوبهم مبدأً شرعيا. وقد اشتمل الفصل على نقد الفقهاء الذين عبَّروا عن الرخصة بلغة العزيمة أحياناً، فوقعوا في شِراك تسويغ الخنوع للظلم السياسي، مع الحرص على إنصافهم بوضع أقوالهم في سياقها، وملاحظة أنهم كانوا أفضل حالاً في هذا المضمار من مؤلِّفي كتب الآداب السلطانية ذات النفَس الساساني، التي اتخذت من تسويغ الخنوع للظلم السياسي موقفا أخلاقيا مبدئيا، ولم تكتف بقبوله بمنطق الضرورة المصلحية.

وقد توصل هذا الفصل إلى رصد ظاهرة جديدة في الثقافة السياسية الإسلامية، برزت أظهرَ ما تكون في ثورات الربيع العربي منذ بضعة أعوام، وهي تحرُّر الشعوب المسلمة -أخيرا- من مواريث الفتنة الكبرى وذيولِها، وتغلُّبها على هواجس الخوف من الفتنة الذي تحكَّم في الثقافة السياسية الإسلامية منذ صفقة عام الجماعة. فقد تلاشى هذا الخوف من النفوس، وحلَّت محلَّه ظاهرة نفسية-ثقافية جديدة، هي الوقوف في وجه الظلم السياسي، وخوض حرب وجودية ضده.

لقد وجدنا أن الشرط الأول من شرطيْ خروج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية قد بدأ يتحقق، حين تحررت الشعوب من الخضوع للمعادلات النفسية والفقهية العتيقة التي كانت تقيِّد حريتها، وأدركتْ أن محنتها تعود إلى أزمة الشرعية السياسية، وفهمتْ أن التضحية بالشرعية السياسية يهدم الاجتماع السياسي، أو يُفرغه من مغزاه الأخلاقي والإنساني. وهذا انقلابٌ في الوعي السياسي لم تعرفه الثقافة الإسلامية منذ نهاية القرن الأول الهجري. ويكفي ذلك دلالة على الأهمية التاريخية للتحول الذي يعيشه قلب العالم الإسلامي منذ اندلاع ثورات الربيع العربي في خواتيم عام 2010.

وقد سعى الفصل الخامس إلى تقديم عبرة الثورات الكبرى في التاريخ المعاصر، لتكون زادا لثورات الربيع العربي، وتوصل إلى أن هذه الثورات ماضية إلى سبيلها، رغم كل ما صاحبها من ارتباك واضطراب. فقد دلت عبرة تاريخ الثورات المعاصرة -الذي استعرض هذا الفصل طرفاً منه- على أن الثورات العربية ستسلك -على الراجح- ثلاث طرائق إلى غاياتها، هي: الإصلاح الوقائي الذي يلتقي فيه الحاكم والمحكوم في منتصف الطريق،

والحرب المفتوحة الطويلة التي تنهك المستبدين وتنقل الشرر إلى مظاهريهم الخارجيين فيضطرون إلى النزول عند إرادة الشعوب، و"الانقلابات العسكرية الديمقراطية" التي قد تظهر في هذا البلد أو ذاك إنقاذاً للموقف من انهيار شامل.

أما الفصل السادس والأخير، فهو يتناول الشرط الثاني لخروج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية، وهو الانتقال من القيم إلى الإجراءات، بمعنى ترجمة القيم السياسية الإسلامية المنصوصة التي عرضناها في القسم الأول من الدراسة إلى مؤسسات وإجراءات دستورية منسجمة مع منطق الدولة العقارية المعاصرة. وقد بدأ الفصل بالتأكيد على أن أي سعي لإخراج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية لن يفلح إلا إذا اتسم بسمتين، أولاهما: أن يكون مُقنعاً للضمير المسلم المتعلق بالقيَم السياسية الإسلامية وبتجربة الإسلام السياسية الأولى، وهذا يستلزم أن لا يكون الحل حلّاً عَلمانياً منبتاً عن وجدان الشعوب ومزاجها الديني والأخلاقي. وثانيتهما: أن يكون مُنسجما مع منطق الدولة المعاصرة لا خارجاً عنها أو عليها، وهذا يستلزم أن لا يكون الحل حلاً سَلَفياً مستأسراً للصورة التاريخية المستمدَّة من الإمبراطوريات الإسلامية الغابرة. وبناء على ذلك، أوضح الفصل استحالة الخيار العلماني إسلامياً، واستحالة الخيار السلفي إنسانياً، مبيِّنا المنهج الإسلامي التركيبي الذي يجمع بين الديني والمدني.

ثم قدم الفصل معايير لإسلامية الدولة المعاصرة في شكل جدول يترجم القيم السياسية الإسلامية المنصوصة في القرآن والسنة إلى أحكام دستورية عملية في دولة معاصرة، مبيناً أن الحد الأدنى لإسلامية الدولة يتضمن شرطيْ الشورية: بأن تكون الدولة ديمقراطية، والمرجعية: بأن تستند الدولة إلى النص الإسلامي أخلاقا وتشريعا، مع ضرورة التمييز بين الالتزام الأخلاقي والإلزام القانوني، وأهمية الانتقال من ثقافة الإكراه والقهر والزجر إلى ثقافة الإقناع والتراضي.

وقد أفاض الفصل في الحديث عن الديناميكية الثقافية التي ظهرت في صدر الإسلام، وضرورة استلهامها في الزمن الحاضر، من خلال استثمار المحفِّز الغربي، خصوصا في مجال المؤسسات والإجراءات السياسية الذي هو مجال تراكميٌّ متحرك، ويحتاج المسلمون

الاستمداد فيه من الأمم التي سبقتهم على درب التطور السياسي. فلا يمكن حل الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية إلا عبر استمدادٍ واسع من الكسب النظري والعملي الذي توصلت إليه الأمم الغربية الديمقراطية، وهذا الاستمداد سيُثري ثقافة المسلمين إذا تعاملوا معه بتواضع المتعلِّم، وثقة الراشد، بعيداً عن عُقد الدونية أو الاستعلاء، وسينبِّههم هذا الاستمداد على إمكانات معطَّلة في دينهم ما كانوا ليتنبهوا إليها دون ذلك. وقد أكد الفصل ضرورة أن يَبْذُر المسلمون في تربتهم الثقافية الخاصة، وأن يتملَّكوا ما يستمدونه من حضارات وثقافات أخرى، فاستعارة الفكرة في ذاتها لا تكفي لجعلها زاداً صالحاً، بل يتعين تملُّك الفكرة، ونقْعُها في رحيق الثقافة المستعيرة، وإخضاعها لمنطقها الأخلاقي والعملي.

وأخيرا خلَص الفصل إلى ضرورة انتقال الثقافة الإسلامية من منطق الإمبراطورية القديمة إلى منطق الدولة العقارية المعاصرة، بما يعنيه ذلك من مساواة بين المواطنين -مسلمين وغير مسلمين- في الحقوق والواجبات، فمِن التناقض الأخلاقي والمنطقي أن يدعوَ المسلم إلى دولة العدل والحرية، وهو يَحْرِم مخالفيه في المعتقد -ممن تجمعهم به أرحام الدم واللسان والتاريخ والجغرافيا- من التمتع بثمارها في هذا المضمار، فذلك تطفيفٌ مناقض لمنطوق القرآن، وهو يضع المسلم في مفارقة أخلاقية لا تليق به ولا برسالته، لأنها تجعله ضحيةً للظلم ومسوِّغاً له في الوقت ذاته!

إن إيجاد حل للأزمة الدستورية المزمنة في المجتمعات ذات الغالبية المسلمة أصبح اليوم ضرورة إسلامية وإنسانية أكثر من أي وقت مضى. فهو ضرورة إسلامية من حيث الحاجة إليه في وقف نزيف الدم الحالي في العالم الإسلامي، وبناء الحد الأدنى من التوازن في المجتمعات الإسلامية التي أضناها التمزق والصراعات الوجودية بين الحكام والمحكومين. وهو ضرورة إنسانية من حيث حاجة البشرية إلى قيم الإسلام لتجديد نضارة الحضارة الإنسانية، التي نخرتْها الفلسفات الذرائعية والنسبية والعدَمية المعاصرة، وعانت من انبتات الوسائل السياسية عن غاياتها الأخلاقية والإنسانية، وإلى مجتمعات مسلمة متصالحة مع ذاتها ومع بقية البشرية. فإخراج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية لن تكون ثمرته مقتصرة على المجتمعات المسلمة، بل سيكون إسهاما في حل أزمة الحضارة الإنسانية المعاصرة.

ونحن نعترف بأن إخراج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية ليس بالأمر السهل البسيط، بل هو أمر صعب ومركَّب، يشمل العمل على جبهات شتى. فنحن أمة تأنف من التقليد وتقصّر في الاجتهاد، فهي لا تريد سلوك طريق الآخرين دون تمحيص، ولذلك فإن الحلول التي يقترحها بعض العلمانيين والليبراليين في المجتمعات المسلمة حلول خدَّاعة، لأنها تستسهل الصعب، وترسِّخ التقليد. وبالمثل فإن الحلول المستأسِرة للصورة التاريخية، والساعية إلى استنساخها في سياق مغاير نوعيا -كما يفعل بعض السلفيين- هي حلول خداعة أيضا، لأنها تقتل الاجتهاد، وتعمِّق الانسداد.

وقد أسهم عدد من أعلام المسلمين في العصر الحديث في السعي إلى إخراج الحضارة الإسلامية من معضلتها السياسية، وتفاوت إسهام كل من هؤلاء الأكابر في عمقه ومداه وزاوية اهتمامه: من تصحيح المفاهيم الكلية وبيان شمول الإسلام وخصوصياته السياسية، إلى الإحياء الأخلاقي الضروري للتحرر السياسي، إلى التنقيب التاريخي عن جذور الاستبداد في موروث المسلمين الثقافي، إلى تشخيص مساوئ الاستبداد على مختلف جوانب الحياة، إلى التنظير للتلاقح الثقافي المثمر مع المكاسب الأخلاقية الكبرى للديمقراطيات المعاصرة، إلى التأصيل الإسلامي للفكر الدستوري المعاصر. وقد يغلب أحد هذه العناصر على هذا المفكر أو ذاك، وقد يسهم بعضهم في أكثر من محور من هذه المحاور، ويضرب في كل موضوع بسهم. وكان لكل هذه الإسهامات قيمة ثمينة فيما نسعى إليه هنا من تلمُّس سبل الخروج من الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، وكان لكل منها أثره في بناء هذه الدراسة، وإن كانت هذه الإسهامات كلها لا تزال بحاجة إلى تأصيل أعمقَ وتفصيل أكثر.

لا يوجد في تراث المسلمين فكرٌ لصناعة الثورات، وإنما فقهٌ للتحذير من الفتن. ولذلك يتعين على أهل الرأي والقلم اليوم أن يسدُّوا هذه الثغرة، وينيروا الدرب للسائرين على درب العدل والحرية. وما تطمح إليه هذه الدراسة هو الإسهام في فضِّ الاشتباك بين المسلمين في شأن الإسلام ومصدريته السياسية، فهي تبيِّنُ لمن يسيئون الظن بالنص الإسلامي عظمة القيَم السياسية الإسلامية المنصوصة ومرونتها وقدرتها على استيعاب حركة الزمان، كما تبيِّنُ لمن يُحسنون الظن بتراث المسلمين السياسي وبتجربتهم السياسية السالفة جوانبَ القصور

والضمور في ذلك التراث وتلك التجربة، وعجزهما عن إسعاف المسلمين المعاصرين، أو إخراجهم من مأزقهم السياسي. فإن حققت الدراسة هذه الغايات، فإنها تكون فتحت ثغرة في الطريق المسدود، وقدَّمتْ مسوِّغاً كافياً للأمل في المستقبل.

ولا يسَعني قبل ختام هذه المقدمة سوى التعبير عن شكري وعرفاني بالجميل للدكتور محمد بن حامد الأحمري على ترحيبه بنشر هذا الكتاب ضمن منشورات "منتدى العلاقات العربية والدولية" في قطر. كما أعبـّر عن شكري وعرفاني بالجميل للشيخ راشد الغنوشي على تكرُّمه بكتابة تقديم جميل لهذه الدراسة يَحْمل الهمَّ النظريَّ والعمليَّ لموضوع الكتاب، وللدكتور سيف الدين عبد الفتاح على مراجعته الكتاب وإثراء النص بملاحظاته العلمية والمنهجية الثمينة، وللأستاذ أبي نزار محمد المختار أحمد على تدقيقه اللغوي والتاريخي في هذا النص الطويل، بعيْنِ صقْرٍ نافذِ البصيرة، وذهنِ عالِمٍ متمرِّس بلسان العرب، ضليعٍ في تاريخ الإسلام. والله الموفق لكل خير، لا شريك له.

الدوحة 01 فبراير 2018

مدخل الكتاب
إمكانٌ يأبى النسيان

"ما من ريب أن المسلمين نجحوا في بناء إمبراطورية عظيمة. لكنهم -وهم يفعلون ذلك- أدخلوا الروح الوثنية إلى قيَمهم السياسية، وأضاعوا بعض الإمكانات العظيمة الكامنة في دينهم."
محمد إقبال، **رسالة إلى نيكلسون**

"إن هذه الحضارة ليست -من الناحية العضوية التاريخية التي تهمنا- سوى صورة مشوَّهة عن البناء الأصلي الذي شاده القرآن."
مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**

وضع مؤرخ الملل والنحل في الإسلام محمد بن عبد الكريم الشهرستاني إصبعه على الجرح الذي أنهك الحضارة الإسلامية على مرِّ القرون، فقال: "وأعظمُ خلافٍ بين الأمة خلافُ الإمامة، إذ ما سُلَّ سيفٌ في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلَّ على الإمامة في كل زمان."[1] وهكذا فَهِم الشهرستاني بعمق أن أزمة الحضارة الإسلامية أزمة دستورية في جوهرها، تتعلق بشرعية السلطة وتداولها.

1 محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل** (القاهرة: مؤسسة الحلبي، بلا تاريخ)، 1/ 22.

ولم يختلف أهل البصيرة السياسية من المفكرين المسلمين المعاصرين عن الشهرستاني في رؤيته لأزمة الحضارة الإسلامية، وعلاقتها بالصراع على الشرعية السياسية. فهذا عبد الرحمن الكواكبي (1855-1902) -الذي يمكن اعتباره أعظم فيلسوف سياسي مسلم بعد ابن خلدون- قد جعل "تشخيص داء الفتور المستولي على الأمة تشخيصا سياسيا مدقِّقاً"[1] من أولويات رسالته الفكرية. فبحث الكواكبي في "سبب ملازمة هذا الفتور منذ قرون للمسلمين،"[2] واتبع في ذلك منهجاً استقرائيا من خلال المداولات المتخيَّلة في مؤتمر (أم القرى).

لكن اللافت للنظر أن الكواكبي الذي توسَّع كثيرا في كتابه **أم القرى** في تفصيل أسباب "الفتور العام" في الأمة الإسلامية حتى أوصلها إلى ستة وثمانين سبباً، عاد في كتابه **طبائع الاستبداد** ليرجعها كلَّها إلى سبب واحد، هو الاستبداد السياسي. فربَط الكواكبي حالة "الفتور العام" في الحضارة الإسلامية بالاستبداد ربْطَ معلولٍ بعِلةٍ، وجعَل الاستبداد أصل الداء، وسِرَّ البلاء، ولم يجد له من علاج غير "الشورى الدستورية" فكتب في صدر كتابه:

> "وحيث إني قد تمحَّص عندي أن أصل الداء هو الاستبداد السياسي، ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية. وقد استقرَّ فكري على ذلك -كما أن لكل نبأ مُستقَراً- بعد بحث ثلاثين عاما، بحثاً أظنه يكاد يشمل كل ما يخطر على البال من سبب يَتوهَّم فيه الباحث -عند النظرة الأولى- أنه ظفر بأصل الداء أو بأهمِّ أصوله، ولكن لا يلبث أن يكشف له التدقيق أنه لم يظفر بشيء، أو أن ذلك فرعٌ لا أصل، أو هو نتيجة لا وسيلة."[3]

لكن الكواكبي خطَا خطوةً أبعدَ في التحليل مما خطاه الشهرستاني الذي اكتفى بأن لاحظَ -بنبرة حزينة- سيفَ الإمامة المسلَّط على رقاب الأمة الإسلامية. فتوصل الكواكبي إلى أن الاستبداد السياسي هو سبب الفتن السياسية التي سادت في تاريخ الإسلام منذ نهاية

1 عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى (بيروت: دار الرائد العربي، 1982)، 18.

2 المرجع نفسه، 22.

3 عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (حلب: المطبعة العصرية، بلا تاريخ)، 9.

عهد الراشدين، فكتب: "إن الاستبداد أعظمُ بلاءٍ، لأنه وباءٌ دائم بالفتن."[1] كما أدرك أن أغلب الخلافات الاعتقادية بين المسلمين ترجع في جذورها إلى خلافاتهم السياسية، فهم "تشاجروا في الخلافة والملك، وانقسموا على أنفسهم بأسُهم بينهم، يقتل بعضهم بعضا، وتفرقوا في الدين لتفرُّقهم في السياسة."[2]

وقد تفاقم هذا التفرق الديني-السياسي في العالم الإسلامي في العقود الأخيرة، حتى إن "دار الإسلام" تحولت إلى "دار حرب" بينما المفترض أنها تكون "دار سلام." وهذا ما لاحظه عالم الجغرافيا السياسية المصري جمال حمدان، فكتب بمرارة: "دار الإسلام قد تحولت -للأسف- إلى دار حرب. في العقود الأخيرة أصبح العالم الإسلامي ساحةً لحروب عديدة لا تنقطع. إما داخلَه بين دول إسلامية، وإما حرب أهلية داخل الدولة الإسلامية الواحدة، وإما كحروب أقليات تتعرض لها الأقليات الإسلامية على تخوم العالم الإسلامي أو خارجه. وهذه الحروب تؤلف نطاقا كاملا، يطوِّق العالم الإسلامي ويكاد يلفُّه لفاً، من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب، ومن أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب."[3] ولم ينس حمدان أن يذكِّر المسلمين أن "المفروض أن دار الإسلام هي دار السلام،"[4] وهو أمر صحيح بمقتضى الوحي الإسلامي، وبمقتضى التقسيم الفقهي التقليدي للمعمورة.

وقد ذهب فيلسوف الحضارة مالك بن نبي إلى أن سبب انحطاط الحضارة الإسلامية يرجع إلى أزمتها الدستورية المزمنة التي بدأت بانهيار الشرعية السياسية في الفتنة الكبرى منتصف القرن الأول الهجري. فانحطاط الحضارة الإسلامية الذي اكتمل بعد ثمانية قرون من ميلادها -حسب تقدير مالك بن نبي- كان حصادَ تراكماتٍ بُذرتْ بذرتُها في معركة

---

1 المرجع نفسه، 24.

2 الكواكبي، **أم القرى**، 147.

3 جمال حمدان، **صفحات من أوراقه الخاصة: مذكرات في الجغرافيا السياسية** (القاهرة: دار الغد العربي، 1996)، 124-125.

4 المرجع نفسه، 133.

صفِّين خلال الفتنة الكبرى، التي كانت في ظاهرها مجردَ شقاقات سياسية وعسكرية، لكنها -في عمقها- حددت مصائر الحضارة الإسلامية ومآلاتِها:

"لم يكن الانقلاب [الانحطاط] فجائياً، إذ هو النهاية البعيدة للانفصال الذي حدث في صفِّين، فأحلَّ السلطة العصبية محل الحكومة الديمقراطية الخليفية، فخلق بذلك هُوَّة بين الدولة وبين الضمير الشعبي، وكان ذلك الانفصال يحتوي في داخله جميع أنواع التمزق والمناقضات السياسية المقبلة في قلب العالم الإسلامي... هذه اللحظة هي نقطة الانكسار في منحنى التطور التاريخي، وهي لحظة انقلاب القيم داخل حضارة معينة. وهنا لا نواجه تغيراً في النظام السياسي، بل إن التغير يصيب الإنسان ذاته، الإنسان المتحضر الذي فقدَ همته المحضِّرة، فأعجزه فقدُها عن التمثل والإبداع."[1]

ومن منظور تاريخ القيم، يمكن اعتبار التراث السياسي الإسلامي -فكراً وممارسةً- تجسيداً للتداخل والصراع بين نماذج أربعة من القيم السياسية، وهي: نموذج التعاقد الإسلامي الذي يؤسس السلطة العامة على التراضي ويُخضع الحكام لإرادة المحكومين، ونموذج البداوة السياسية الذي تجسِّده القبيلة العربية المتمردة على فكرة الدولة وطاعتها، ونموذج الإمبراطورية الفارسية المقدِّس للحاكم، ونموذج الديمقراطية اليونانية-الرومانية الذي كان مُفعما بالحرية والحيوية.

أما النموذج الديمقراطي اليوناني فقد تلاشى قبل الإسلام بقرون مديدة، ولم يكن بقي منه يومَ مولد الإسلام سوى ذكرى باهتة يتردد صداها عبر القرون. وما تداوله المسلمون من الفكر السياسي اليوناني كان سطحيا، وبعضه كان منحولا، مثل كتاب **السياسة والفراسة**

---

1 مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي** (دمشق: دار الفكر، 1986)، 36.

في **تدبير الرئاسة** الذي انتحله المترجم ابن البطريق وادَّعى أنه من "تأليف الفيلسوف الفاضل أرسطوطاليس رحمه الله تعالى."[1]

لذلك تمحَّض الصراع في بدايته بين القيم السياسية الإسلامية وقيم البداوة السياسية في الجزيرة العربية، وأدى صراع القيم السياسية الإسلامية مع القيم القبلية المتمردة على الدولة إلى تزاحم اثنتين من أمهات القيم السياسية الإسلامية، وهما وحدة الأمة وشرعية السلطة، وانتهى الأمر -منذ حرب صفين- إلى انتصار مبدأ الوحدة على مبدأ الشرعية. ثم انفتح المجتمع الإسلامي في خواتيم الدولة الأموية وبواكير الدول العباسية على التراث الإمبراطوري الساساني، فاستعار منه مسوِّغات فكرية وأخلاقية لذلك الانتصار، واستمدَّ منه تراث الاستبداد الضارب الجذور في **العالم الشرقي** القديم الذي خصص له هيجل كتابه المعنون بهذا العنوان.[2]

بضعة تعاريف ضرورية

ولوضع الأمور في نصابها، ربما تحتاج الكلمات الأساسية في عنوان هذه الدراسة إلى شيء من التحديد والتعريف، تحقيقا للتفاهم مع القارئ الكريم على لغة مشتركة أثناء تجواله في أرجاء هذا الكتاب. فالأصل في لفظ "الأزمة" في وضعه اللغوي العربي أن يُستخدم في وصف "القحط" و"الشدة." وأكثر ما ورد هذا اللفظ كان في سياق المدْح لأجواد العرب

---

1 أرسطاطاليس، **سر الأسرار: السياسة والفراسة في تدبير الرئاسة** (بيروت: دار العلوم العربية، 1995)، 57. وعن انتحال هذا الكتاب راجع ما كتبه الجابري في تقديمه لكتاب ابن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، ترجمة أحمد شحلان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، 19-20.

2 انظر: هيجل، **العالم الشرقي**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: دار التنوير، 2007). وسنعود إلى هذا الكتاب أكثر من مرة فيما بعد.

وشجعانهم، ممن تصدَّروا في أوقات الشدائد الاجتماعية، فأطعموا الجوْعى في أيام القحط، ودفعوا عن الضعفاء عادية الأعداء. ومن ذلك قول أحد شعراء قبيلة شيبان متمدِّحا بقومه:

المُنعِمـون إذا مـا أزمـةٌ أزِمـتْ   والواهبون عتيقاتِ المزاويدِ[1]

وقول الفرزدق يمدح آل البيت النبوي:

هـم الغيـوث إذا مـا أزمـة أزمـتْ   والأُسْـد أُسْـد الشَّرى والبـأسُ محتدمُ[2]

فما نقصده بـ"الأزمة" في عنوان هذه الدراسة هو في الأساس أزمة الشرعية السياسية في بناء السلطة ابتداء، ثم ما يترتب عليها عادة من معضلات في أداء السلطة بعد ذلك. فيجمعه مع الوضع اللغوي للَفظ الأزمة معنى الشدائد والمصاعب الاجتماعية العامة.

وتشير العلوم السياسية المعاصرة إلى أن أزمة الشرعية السياسية في أصلها ذات طبيعة بنائية، وقد تكون ذات طبيعة أدائية أحيانا. فالبنائية تتعلق بانعدام التراضي السلمي، وعجز القوى الاجتماعية عن التواضع على صيغ عملية سلمية لتداول السلطة ابتداءً. والأدائية تتعلق بعجز السلطة القائمة أو خيانتها لأمانة الحكم بعد أن تتقلده. فالأُولى سببها نقص الإجماع على القيم السياسية التأسيسية، والثاني سببها الغدر بتلك القيم المعترف بها ميثاقا أخلاقيا وقانونيا بين الحاكم والمحكوم، بحيث "لم تعد الحكومة تتصرف طبقا لقيَمها المعلَنة."[3]

فنحن لا نستعمل عبارة "الأزمة الدستورية" هنا بالمعنى القانوني أو السياسي الضيق، الذي قد لا يتجاوز التعبير عن حالة ظرفية تتسم بانقلاب عسكري على حكومة ديمقراطية – مثلا – أو خلاف حزبي عابر يقود إلى فراغ سياسي مؤقت. وإنما نقصد هنا بالأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية تلك الهوة الأخلاقية العميقة بين القيم السياسية التي جاء بها الإسلام

---

1 إبراهيـم بن عـلي الحُصْري القيرواني، **زهـر الآداب وثمر الألباب** (بـيروت: دار الجيل، بلا تاريخ)، 1/ 105.

2 الحصري، زهر الآداب، 1/ 105.

3 Howard H. Lentner, "Power," in *The Encyclopedia of Political Science*. Editor in Chief: George Thomas Kurian (Washington, D.C.: CQ Press, 2001), 1332.

في مجال بناء السلطة السياسية وأدائها، والتجربة الإمبراطورية الإسلامية التي ابتعدت كثيرا عن تلك القيم. ولم تفلح الثقافة الإسلامية حتى اليوم في التغلب على هذه المفارقة بتجريد القيم السياسية الإسلامية من غواشي التاريخ، ونقلها من حيز الالتزام الأخلاقي من الحاكم الفرد إلى الإلزام القانوني من الجماعة، وتفعيلها في واقع الحياة العملي، رغم ما يتيحه التطور البشري اليوم من إمكانات لترجمة تلك القيم السياسية إلى مؤسسات وإجراءات.

وبالمثل فإننا لا نستعمل لفظ "الدستور" في العنوان هنا بالمعنى الفني الشائع في القانون الدستوري والعلوم السياسية المعاصرة، أي باعتباره وثيقة محددة تنظم شؤون الحكم، وترسم بنية الدولة، وتوزع السلطات والصلاحيات. بل نستعمل هذا اللفظ "بالتعريف الأعم والأقل تداولا" الذي يُقصد به "طريقة بناء المجتمع والدولة" بشكل عام.[1] وهذا ما دعاه باحثون غربيون "المعنى الثقافي للدستور"[2] وذكروا دستور إنكلترا المعاصرة مثالا عليه؛ لأنه ليس وثيقة واحدة مكتوبة، بل هو مجموع المبادئ الأساسية والسوابق التأسيسية التي يُفترض أن تساس الدولة طبقا لها.[3] ولم نستخدم لفظ "الدستور" بالمعنى القانوني الفني المعاصر إلا في الفصل الأخير، حين خضنا في نقاش الأطروحات الإجرائية المعاصرة في قضية الدستور الإسلامي.

وقد دخل لفظ "الدستور" إلى اللغة العربية من اللغة الفارسية، وتردد استعمال هذا اللفظ في العربية قبل العصور الحديثة بمعان ثلاثة: معنى الوثيقة القانونية ذات المدلول السياسي، ومعنى السجل العام لجماعة بعينها، ومعنى الوزير الكبير! وقد جمع الزَّبِيدي هذه المعاني نقلا عن الصغاني في قوله: "الدستور... قال الصغاني: هو اسم النسخة المعمولة للجماعات

---

1 "constitution/constitutional" in Garrett Ward Sheldon (editor), *Encyclopedia of Political Thought* (New York, Facts On File, 2001), 72.

2 "constitution/constitutional" in Sheldon, *Encyclopedia of Political thought*, 72.

3 عن "الدستور" بمعنييْه القانوني الخاص والثقافي العام، راجع:

"constitution/constitutional" in Sheldon, *Encyclopedia of Political thought*, 72.

كالدفاتر... ويُجمع فيها قوانين الملك وضوابطه... واستعمله الكتَّاب في الذي يدير أمر الملك تجوُّزا."[1]

ورغم ما تتضمنه هذه التعريفات الثلاثة من جزئية، فإنها تشير إلى أمر جامع في معنى الدستور، وهو كونه أصلاً يُرجع إليه، وإن كان هذا الأصل الذي يُرجَع إليه قد يُختزل -في ظروف الاستبداد التي عاشها فقهاؤنا- في شخص الوزير المتحكم الذي يتحول هواه قانونا للجماعة! فيصبح الدستور هو "الوزير الكبير" والوزير هو "الدستور الكبير" بل "الدستور الأعظم." وذلك ما نجده حرفيا في بعض تعريفات أولئك الفقهاء.

والطريف أن أحد هؤلاء العلماء -وهو عبد النبي الأحمد نكري- ألف كتابا بعنوان **دستور العلماء** -بمعنى المنبع والمرجع لهم- وعرَّف الدستور في الكتاب ذاته بأنه "الوزير الكبير الذي يُرجع في أحوال الناس إلى ما يرسمه."[2] وهو التعريف نفسه الذي نجده بلفظه عند الجرجاني في تعريفاته[3] والمناوي في تعاريفه.[4] ومن هذا الاستعمال أيضا قول ابن عربشاه: "قال الحكيم للوزير: أخبرني أيها الدستور الكبير بكيفية ما أنت إليه مشير."[5] وقوله: "وجَعَله الدستور الأعظم والوزير المقدَّم."[6]

لكن بعض فقهاء المسلمين استعملوا الدستور بمعنى أكثر تجريدا، فورد في كتبهم بمعنى "القاعدة يُعمل بمقتضاها."[7] ومن هذا الاستعمال قول أبي حامد الغزالي: "فليؤخذ

---

1 مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس** (الرياض: دار الهداية، بلا تاريخ)، 11/ 292.

2 عبد النبي الأحمد نكري، **دستور العلماء** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 2/ 74.

3 علي بن محمد الشريف الجرجاني، **كتاب التعريفات** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 103.

4 زين الدين المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف** (القاهرة: عالم الكتب، 1990)، 165.

5 أحمد بن محمد بن عربشاه، **فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء** (القاهرة: دار الآفاق العربية، 2001)، 51.

6 ابن عربشاه، **فاكهة الخلفاء**، 576.

7 محمد عميم الإحسان المجددي، **التعريفات الفقهية** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 95.

هذا الجنس دستورا للخلافات التي يُصوَّب فيها كل مجتهد،"[1] أي أصلا ومعيارا لحسم الخلافات بين المجتهدين. وهذا أقرب إلى المعنى الذي نقصده. فما نقصده بالدستور هنا هو القيم السياسية التي سنها النص الإسلامي ليتخذها المسلمون أصلا ومعيارا أخلاقيا وتشريعيا في بناء السلطة السياسية وأدائها.

فالأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية -التي تتناولها هذه الدراسة- هي ظاهرة الخروج المبكر في تاريخ المسلمين عن مقتضيات القيم الدستورية الإسلامية المنصوصة في الكتاب والسنة، وما تركته تلك الظاهرة من فجوة وتوتر دائم بين معايير الحق السياسي في النص الإسلامي -كما تشرَّبه الضمير المسلم- وممارسة السلطة في تاريخ المسلمين وواقعهم. ثم ما ترتب على ذلك من إخلال الحكام بمسؤوليتهم تجاه الأمة، بعد أن تحرروا من مساءلتهم أمامها، ثم سيف الصراع الدائم على السلطة السياسية الذي استنزف الحضارة الإسلامية في الشقاقات الداخلية، كما لاحظ الشهرستاني في قوله الذي صدَّرنا به هذا المدخل.

الأطروحة والحدود والمنهج

تتلخص الأطروحة الأساسية لهذه الدراسة في أن الوحي الإسلامي قدَّم للبشرية قيما سياسية كفيلة ببناء نظام سياسي عادل، وترك لهم الاجتهاد في ترجمتها إلى مؤسسات وإجراءات حسب ظروف الزمان والمكان والإمكان. لكن هذه القيم عانت ضموراً في التاريخ الإسلامي بسبب السياق التاريخي، المتمثل في الفراغ السياسي بالجزيرة العربية، ووطأة الإمبراطوريات المحيطة بها. وأن إحياء هذه القيم السياسية الإسلامية وتفعيل ما تختزنه من إمكان معطَّل هو السبيل الوحيد أمام المسلمين اليوم لتحقيق المصالحة مع الذات ومع بقية البشرية، ويتوقف هذا الأمر على شرطين، أولهما: تخلُّص الثقافة السياسية الإسلامية من هواجس الخوف من الفتنة الذي تحكَّم فيها عبر القرون، وتبنيها مبدأ الثورة

---

1 أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (بيروت: دار المعرفة، بلا تاريخ)، 2/ 141.

على الظلم السياسي، والثاني: ترجمة القيم السياسية الإسلامية إلى إجراءات دستورية تستجيب لمقتضيات الوحي الإسلامي ولطبيعة الدولة العقارية المعاصرة.

وتكمن إشكالية الدراسة في وجود مفارقة بين ثراء النصوص التأسيسية الإسلامية بالقيم السياسية التي تكْفُل البناء السياسي العادل، وفقر تاريخ المسلمين وواقعهم في تحويل هذه القيم النصية إلى مؤسسات سياسية وإجراءات قانونية. فغاية الدراسة هي الإسهام في تحرير المسلم من أزمة الضمير التي يعيشها وهو يقارن بين المبدأ النصي والواقع التاريخي، ثم الإسهام في تحرير المجتمعات الإسلامية من مواريث الاستبداد، وفتح ثغرة أمامها لتفعيل قيمها السياسية المغدورة.

لذلك تسعى الدراسة إلى الجواب عن أربعة أسئلة محورية ومتداخلة، أولها: ما هو نصيب كلٍّ من القيم الإسلامية، والأعراف العربية، والثقافة الساسانية، والفكر اليوناني، في تشكيل رؤية المسلمين -خلال تاريخهم الطويل- للمسألة السياسية؟ وثانيها: ما هو أثر كلٍّ من السِّياق التاريخي وتزاحُمِ الثقافات في قبول المسلمين لقيمٍ سياسية تناقض قيمَ الإسلام المنصوصة؟ وثالثها: كيف يمكن إحياء القيم السياسية الإسلامية التي وقع عليها الحيف في تاريخ المسلمين وفكْرهم، والاستفادة من إمكاناتها التي تعطَّلتْ تاريخيا، في السياق المعاصر؟ ورابعها: كيف يمكن الاستمداد من الفكر السياسي الغربي والتجربة السياسية الغربية، دون تفريط في النَّهضة لصالح الهوية، أو في الهوية لصالح النهضة؟

وتطمح الدراسة إلى الإسهام في الخروج من طوق الفقه السياسي الموروث، بكشْف السياقات الإمبراطورية التي تَشكَّل في رحِمها -وهي تختلف جذرياً عن سياقات الدول العقارية المعاصرة- ووضْع فُهُوم الفقهاء الأقدمين للقيم السياسية الإسلامية في سياق الزمان والمكان، ومحاكمتها بمحكمات الوحي بلا مجاملة، واحترامها دون التزامها. كما تطمح الدراسة إلى الإسهام في بناء وعي تاريخي يعين على فهم فعْل القيم السياسية الإسلامية في التاريخ، وانفعالها به، ثم التوصل إلى صِيغٍ عملية تُعين المسلمين على الخروج من أزمتهم الدستورية، من خلال استلهام الوحي الإسلامي، واستثمار المحفِّز الثقافي الغربي

دون إحساسٍ بالدونية أو بالاستعلاء، والتحرر من المعادلة الصعبة التي جعلتْ المسلمين المعاصرين يأنفون من التقليد ويقصِّرون في الاجتهاد.

وتقع الدراسة على الحدود بين علم الأخلاق، والفلسفة السياسية، وفلسفة التاريخ. فهي تنتمي إلى علم الأخلاق من حيث اهتمامها بالقيم السياسية التي هي لُباب الدراسة، سواء بتأصيل هذه القيم معياريا في القسم الأول، أو بالكشف عن تكيُّفها مع الواقع التاريخي وتكييفها له في القسم الثاني، أو بالسعي إلى إحيائها في حياة المجتمعات الإسلامية اليوم في القسم الثالث. فهذه الدراسة تنقيبٌ في الجذور الأخلاقية والتشريعية للقضية السياسية في الحضارة الإسلامية، ولعلها تندرج ضمن ما دعاه جان جاك روسو قديما **مبادئ القانون السياسي** في العنوان الفرعي لكتابه الأشهر: **في العقد الاجتماعي**،[1] وفيما دعاه إيان شابيرو في أيامنا **الأسس الأخلاقية للسياسة**[2] في كتابه المعنون بهذا العنوان، مع اختلاف السياق الغربي الذي تناوله كل من روسو وشابيرو، والسياق الإسلامي الذي هو مجال اهتمامنا هنا.

كما تنتمي الدراسة إلى الفلسفة السياسية من حيث سعيها إلى إيجاد أجوبة عن ما دعاه غلينْ تيندرْ "الأسئلة الأبدية" في الفكر السياسي،[3] أيْ القضايا الكبرى التي شغلت فلاسفة السياسة منذ فجر التاريخ إلى اليوم، مثل ضرورة الاجتماع السياسي، ومصدر شرعية السلطة، والتوصيف الأخلاقي والقانوني للمنصب العام، وطرُق تحقيق العدل بين الناس، وحرية الفرد في وجه السلطة، وحق الناس في مقاومة ظلم الحكام.. وما شاكل ذلك من قضايا.

وأما انتماء الدراسة إلى فلسفة التاريخ فيتمثل في سعيها إلى الكشف عن فعل الزمان والمكان في القيم السياسية الإسلامية، والعوامل التاريخية التي أثَّرت فيها، فطوَّعتها إلى

---

1 جان جاك روســو، **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون الســياسي**، ترجمة عبد العزيز لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011).

2 Ian Shapiro, *The Moral Foundations of Politics* (New Heaven: Yale University Press, 2004).

3 إشارة إلى عنوان كتاب غلين تيندر، **الفكر السياسي: الأسئلة الأبدية**، ترجمة محمد مصطفى غنيم (القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة، 1993). وسنعود إلى هذا الكتاب فيما بعد.

حد كبير لمنطق الإمبراطوريات القهرية التي كانت محيطة بالجزيرة العربية في فجر الإسلام. وقد استعارت الدراسة مقولات تفسيرية من بعض فلاسفة التاريخ المسلمين والغربيين، وبنتْ على تلك المقولات، سعياً إلى صياغة تفسير أكثر تركيبا واستيعابا للأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من المنظور التاريخي.

ونظرا إلى تعدد أوجه الدراسة، فقد تعددت مناهج التناول المتَّبَعة فيها، وساد في بعض الفصول منهج بعينه بحكم خصوصية ذلك الفصل. فساد المنهج المعياري -مثلا- في القسم الأول الذي يضم الفصل الأول والثاني؛ لأنه قسم تأسيسي تجريدي، غايته استخلاص المعايير الأخلاقية والقانونية الكبرى في المسألة السياسية من نصوص الوحي الإسلامي. ثم تعانقت المناهج السوسيولوجية والتاريخية والمقارِنة في القسم الثاني الذي يضم الفصل الرابع والخامس؛ لأن التركيز فيه انصبَّ على تفاعل القيم السياسية الإسلامية مع سياقات الزمان والمكان والإمكان.

وظهر أثر كل من المنهج المؤسسي والوظيفي في مواطن مختلفة من الدراسة، خصوصا في الحديث عن الفراغ السياسي الذي وُلد فيه الإسلام ابتداءً في جزيرة العرب، والهشاشة المؤسسية التي اتسمت بها الخلافة الراشدة، والأسباب الهيكلية والعضوية التي أدت إلى انهيارها في عصر مبكر. وانتهت الدراسة في القسم الأخير منها إلى المزاوجة بين المنهج المعياري والمنهج المقارِن، حيث سعت إلى وضع معالم معيارية على طريق إخراج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية، مع الاستمداد من الزاد النظري والعملي الكثيف الذي راكمته التجربة الغربية، وتاريخ الثورات المعاصرة.

ويمكن تصنيف الدراسات المتداولة عن المسألة السياسية الإسلامية باللغة العربية اليوم إلى مدارس ثلاث: نصيةٍ، وسياقيةٍ، وإجرائيةٍ. فالمدرسة النصية تهتم باستنباط القيم السياسية من القرآن والسنة، والمدرسة السياقية تشرِّح التاريخ السياسي الإسلامي في تطوره، والمدرسة الإجرائية تبحث عن حل عملي للأزمة السياسية الإسلامية. ولم يتحقق تركيب إبداعي بين المدارس الثلاث حتى الآن، وهو ما أضرَّ بالفكر السياسي الإسلامي

كثيراً، وحرَمه من فرصة تلاقُحٍ مثمر يُخْصبه ويُثريه. وهذا التركيب بين المدارس الثلاث هو ما تطمح إليه هذه الدراسة.

فلم نتوقف في دراستنا هذه عند حدود النزعة المعيارية الصرفة التي نحاها دارسون معاصرون، فأهملوا سياقات الزمان والمكان، ولم ينتبهوا لما دعاه كمال عبد اللطيف "امتحان الرسالة [الإسلامية] في التاريخ،"[1] مع اعترافنا بأفضال أولئك الدارسين، وبجهودهم الرائدة في استخلاص القيم السياسية من القرآن والسنة، ومن هؤلاء: سوران مارديني، والتيجاني عبد القادر، وعبد الرحمن الحاج، وحاكم المطيري.[2]

كما لم نتوقف عند حدود النزعة التاريخية الصرفة التي نحاها دارسون آخرون، دون منح النص الإسلامي القيمة التأسيسية والمعيارية التي يستحقها، مع اعترافنا بأفضال هؤلاء الدارسين

---

1 كمال عبد اللطيف، في **الاستبداد: بحث في التراث الإسلامي** (بيروت: منتدى المعارف، 2001)، 175.

2 من أهم الأعمال المعيارية عن القيم السياسية الإسلامية المستمدة من نص القرآن الكريم باللغة العربية: التيجاني عبد القادر، **أصول الفكر السياسي في القرآن المكي** (عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995) وعبد الرحمن الحاج، **الخطاب السياسي في القرآن: السلطة والجماعة ومنظومة القيم** (بيروت: الشبكة العربية، 2012). وقدّم حاكم المطيري أعمالا معيارية مهمة عن القيم السياسية الإسلامية مستمدة من السنة النبوية، وذلك في ثلاثة من كتبه، هي: **تحرير الإنسان وتجريد الطغيان** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009) **والحرية أو الطوفان** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2008) **والأصول الشرعية في الأحكام السياسية** (الكويت: دون ذكر الناشر، 2013). وجمعت خديجة النبراوي عددا وافرا من الأحاديث النبوية الصحيحة والضعيفة ذات الصلة بالسياسة في **موسوعة أصول الفكر السياسي والاقتصادي والاجتماعي من نبع السنة الشريفة وهدي الخلفاء الراشدين** (القاهرة: دار السلام، 2004). وفي اللغة الإنكليزية تتصدر رسالة سوران مارديني للدكتوراه بجامعة أدنبره بعنوان: "المفاهيم الدينية-السياسية الكبرى في مصادر الإسلام" هذا المنحى التأصيلي للقيم السياسية الإسلامية. انظر:

Souran Mardini, "Fundemental Religio-Political Concepts in the Sources of Islam," a Ph.D dissertation at the University of Edinbruh, 1984.

أيضا، وبإسهامهم في بناء وعي تاريخي رصين بمسار التجربة السياسية الإسلامية عبر القرون. ومن هؤلاء: محمد عابد الجابري، ورضوان السيد، وكمال عبد اللطيف، وعبد الجواد ياسين.[1]

ولم نكتف أيضا بالبحث عن مخرج إجرائي من الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، دون التفات كافٍ إلى المعيار النصي والمسار التاريخي، كما فعل العديد من الدارسين المعاصرين للقضايا الدستورية الإسلامية، ممن ركَّزوا على الجانب العملي بحثاً عن حلول أو وصفاً للواقع الدستوري في الدول المعاصرة ذات الغالبية المسلمة. وقد نحا هذا المنحى العديد من الباحثين في الغرب في الأعوام الأخيرة، ومنهم داود أحمد، ونيثان براون، وكريستن ستيلت، وكلارك لومباردي، ونوح فيلدمان، وغيرهم.[2] وقد قدَّم بعض هؤلاء الباحثين أعمالا

1 من الأعمال ذات القيمة التحليلية العظيمة في هذا المنحى كتابا محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000) و**العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، وكتابا رضوان السيد: **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي** (بيروت: جداول، 2011) و**مفاهيم الجماعات في الإسلام** (بيروت: دار المنتخب العربي، 1993)، وكتاب كمال عبد اللطيف، **في الاستبداد** (وقد سبقت الإحالة إليه)، وكتاب عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000).

2 انظر -على سبيل المثال- لا الحصر لهذا الصنف من الدارسين:

Rainer Grote and Tilmann J. Röder (edits.), *Consitutinalism in Islamic Countries between Upheaval and Conitinuity* (New York: Oxford University Press, 2012); Nathan J. Brown, *Constitutions in a Nonconstitutional World: Arab Basic Laws and the Prospects for Accountable Governnnent* (New York: State University of New York, 2002); Clark B. Lombardi, "Designing Islamic constitutions: Past trends and options for a democratic future," *International Journal of Constitutional Law*, Volume 11, Issue 3, (July 2013): 615–645; Clark B. Lombardi and Nathan J. Brown, "Do Constitutions Requiring Adherence to Shari'a Threaten Human Rights? How Egypt's Constitutional Court Reconciles Islamic Law with the Liberal Rule of Law," *American University International Law Review,* Volume 21, Issue 3, (2006): 379-435; Noah Feldman, "Islamic Constitutionalism in Context: A Typology and a Warning," *University of St. Thomas Law Journal,* Volume 7, Issue 3 (Spring 2010): 436-451; Intisar A. Rabb, "'We the Jurists': Islamic Constitutionalism in Iraq," *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, Volume 10, Issue 3, (2008): 527-579; Dawood I. Ahmed and Tom Ginsburg, "Constitutional Islamization and Human Rights: The Surprising Origin and Spread of Islamic Supremacy in Constitutions," *Virginia Journal of International Law,* Volume 54, Issue 3 (Summer 2014): 615-696; Kristen Stilt, "Contextualizing Constitutional Islam: The Malayan Experience," *International Journal of Constitutional Law*, Volume 13, Issue 2 (April 2015): 407–433.

رصينة، لكنها اتَّسمت بالنظرة التجزيئية، وبغياب المعيار النصي في الحكم على "إسلامية" الدساتير وأنظمة الحكم، كما سنبيِّنه في الفصل الأخير من هذه الدراسة.

لقد سعيْنا هنا إلى التركيب بين المسارات التأصيلية والتاريخية والإجرائية، أملاً في تحقيق شيء من تجميع الذات الإسلامية حول فهم مشترك للأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية في الماضي والحاضر والمستقبل. فبدأنا بتأصيل الأصول الأخلاقية والتشريعية للسياسة من منظور إسلامي نصِّي، حتى تكون للحكم على التاريخ وللحلول الإجرائية المعاصرة قاعدة معيارية واضحة، وحتى يتبين الفرق بين السقف الأخلاقي العالي الذي يقدمه الوحي الإسلامي في مجال القيم السياسية، وسقف التاريخ السياسي الإسلامي الواطئ الذي خذل تلك المبادئ في غالب الأحيان. ولم يكن هذا الفرق بين السقفين واضحا في الأعمال التاريخية بسبب ضعف استمداد أهلها من نصوص القرآن والسنة، ولا كان واضحا أيضا في الأعمال المعيارية التي أغفلت الحديث عن أعباء الزمان والمكان، وفعل النصوص الإسلامية فيها، وانفعالها بها.

وبعد وضع الأساس التأصيلي في القسم الأول من الدراسة، قدَّمنا في القسم الثاني تفسيراً للانحراف التاريخي عن القيم السياسية الإسلامية، سعياً إلى التمييز بين الوحي المُلزم والتاريخ المتجاوَز، ثم اقترحنا في القسم الثالث معالم للخروج من الأزمة، مبنيةً على ما ورد في القسم الأول من تأصيل الأصول، وما ورد في القسم الثاني من تفسير التاريخ، ومستلهِمة عبرة الثورات السياسية المعاصرة، والتطور الإجرائي الكبير في الفقه الدستوري المعاصر. وهكذا جاء صدرُ الدراسة معيارياً، ووسطُها تاريخياً، وختامُها إجرائياً.

وهذا ما جعل هذه الدراسة طموحةً في غاياتها، رحبةً في مداها، كما جعلها تمتد في الزمان "من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي،" أي على مدى الماضي السياسي الإسلامي كله تقريبا، وتفتح جسورا إلى المستقبل الآتي. وقد تكون هذه الرحابة في الموضوع والامتداد في الزمان حرمت الدراسة فرصة التفصيل الذي تتسم به الدراسات المقتصرة على بُعْدٍ واحدٍ من الأبعاد الثلاثة التي جمعناها هنا بين دفتين، لكن هذه الرحابة كفَلَتْ للدراسة نظرة

واسعة على الصورة الكلية، مع تكثيفٍ شديد نرجو أن لا يكون قد أثَّر في أصالة التأصيل وسلامة التحليل.

فمن أهم ما نطمح إلى تحقيقه من هذه الدراسة -إذنْ- أن تكون جسرا بين هذه المدارس الثلاث التي تتنازع اليوم الثقافة السياسية الإسلامية، وتتجاذب الدراساتِ السياسية المهتمة بالإسلام. وقد حرصنا على بناء هذا الجسر -رغم ما يجشِّمه من مزيدِ جهدٍ ومشقةٍ- بسبب ما لاحظناه من حالات البتْر السائدة في دراسة المسألة السياسية الإسلامية. فقد وجدنا أن من اقتصروا على التأصيل وبسْط القيم السياسية في النص الإسلامي -مهما أجادوا التأصيل- قد تركوا في أذهان قرائهم تساؤلاً كبيرا حول المصائر التاريخية لهذه المبادئ السياسية المبثوثة في الوحي، كما تركوا تساؤلا آخر في الأذهان عن الصيغ الإجرائية العملية التي يمكن أن يستلهم المسلمون عبرها هذه القيم السياسية في سياق الزمن الحاضر.

وتعاني مدرسة التأصيل الشرعي -في شِقِّها السلفي- من مشكلة الاستئسار للتاريخ والاحتماء بالهوية. والهروبُ إلى التاريخ لن يُخرج الأمة من أزمتها الدستورية، وإنما سيُخرجها من الوعي التاريخي الذي يدرك كيف يُميز تمييزا واضحا بين الوحي المطلق والتاريخ المقيَّد. فالأمم الراشدة تقسو على ماضيها من أجل إنقاذ مستقبلها، أما الأمم الضعيفة فتحتمي بالماضي أحيانا تهرُّبا من مواجهة الحاضر واقتحام المستقبل. ثم إن الوحي الإسلامي المنـزَّل ليس -في نظر المؤمن- ماضياً تاريخيا، ولا هو بالسقف الواطئ الذي يمنع الأمة من رفْع رأسها، بل هو أُفُق للمستقبل وسقف مرفوع، يوفر لها وللبشرية كلها الهداية والإلهام.

أما الذين اقتصروا على التحليل التاريخي -مهما أحسنوا التشخيص- فقد جاءت دراساتهم مبتورة البداية والنهاية. فلا هم تكلَّفوا جهداً في تقديم أسس نصية معيارية لمحاكمة التراث السياسي، ولا همْ قدَّموا علاجا للخروج من المأزق التاريخي بطريقة تُقنع الضمير المسلم. وكثيرا ما اكتفى بعضهم بحديث غائم عن أهمية قيم "الحداثة" و"الديمقراطية" دون تقديم الأرضية الأخلاقية القادرة على استنباتها في التربة الإسلامية. وربما نحا بعضهم منحىً تقليديا وهو ينتقد التقليد، فتوصل إلى تقليد جديد، هو السير عبر الدروب السهلة المطروقة التي سلكتها الأمم الأخرى، مثل الفصل بين الدين والدولة، دون اعتبار لخصوصية الإسلام

وأصالته، ولا مراعاةٍ للمسار التاريخي الذي أوصل المجتمعات المسلمة إلى حالتها اليوم، أو اعتبار لأهمية إسهامها بقيَمها الخاصة في مستقبل البشرية.

وربما نسي هؤلاء أن على أمة الإسلام أولاً أن تستكشف ذاتها ومنظورها القيمي الخاص ضمن منظومات القيم البشرية، وأن الطريق السهل الذي يقترحونه ليس سهلا على هذه الأمة وهي تعيش مأزقا مزدوجا: فهي أمة تأنف من التقليد، وتقصِّر في الاجتهاد، كما ذكرنا في مقدمة الكتاب، ولعل ذلك ما أراد الكواكبي التعبير عنه بقوله: "ليس من شأن الشرقيِّ أن يسير مع الغربي في طريق واحدة، فلا تطاوعُه طباعه على استباحة ما يستحسنه الغربيُّ، وإن تكلف تقليده في أمر فلا يحسن التقليد، وإنْ أحْسنه فلا يَثْبت."[1] لذلك فإن هذه الأمة في مسيس الحاجة اليوم إلى من يحثها على الاجتهاد الجاد والتنقيب المضني في مصادر إلهامها الذاتية، وتأمّل تجربتها التاريخية الخاصة بعين ناقدة، لا من يفتح أمامها تقليدا جديدا، ليكون بديلا للتقليد القديم، فيطفئ نار الفكر في العقول، ويطمس نور الوحي في الضمائر.

وبالإضافة إلى ما نرجوه من تحول الدراسة إلى جسرٍ بين المدارس الثلاث: التأصيلية والتاريخية والإجرائية، فإننا نرجو أن تكون أيضا جسرا بين الثقافة الإسلامية والفكر الإنساني عموما، وبينها وبين الفكر الديمقراطي الغربي خصوصا. فالقسم التاريخي من الدراسة يبيِّن أن الإسلام في روحه التحررية كان أقرب إلى العالم الغربي القديم ذي التقاليد الديمقراطية العريقة منه إلى عالم الشرق القديم ذي التقاليد الاستبدادية العريقة. ويشرح الفصل الأخير من الدراسة كيف يستطيع المسلمون اتخاذ الفكر السياسي الغربي محفِّزا لاستكشاف الإمكان السياسي الإسلامي الذي طمرتْه القرون، والاستمداد من التجربة الغربية بعيدا عن عُقَد النقص أو عُقد الاستعلاء. والأهم من كل ذلك هو تأكيد الدراسة أن المصالحة مع الذات لا يمكن أن تنفك عن المصالحة مع بقية البشرية.

---

1 الكواكبي، طبائع الاستبداد، 110.

النموذج التفسيري الأساسي

لقد توسعت المعرفة الأفقية بالمسألة السياسية في الإسلام كثيرا خلال العقود القليلة الماضية، فصدر عدد وافر من الكتب عن هذا الموضوع باللغة العربية. كما صدرت أعمال موسوعية بالإنكليزية في هذا المجال، من أهمها **موسوعة أوكسفورد عن الإسلام والسياسة** التي ترأس تحريرها عماد الدين شاهين،[1] و**موسوعة برينستون للفكر السياسي الإسلامي** التي ترأس تحريرها غيرهارد بوورينغ.[2]

فما ينقص المسألة السياسية في الإسلام اليوم لم يعد المعرفة الأفقية التي تحقق منها الكثير، بل الجهد التحليلي الذي يُضفي المعنى على هذا التراث السياسي الضخم، والتاريخ السياسي العريق، والواقع السياسي المعقد. والنموذج التفسيري الأساسي التي تنبني عليه هذه الدراسة هو وجود توتر دائم في التاريخ السياسي الإسلامي بين "التأمُّر في الأمير" و"التأمُّر عن غير إمرة." وقد استفادت الدراسة أيضا من مقولات تفسيرية مهمة تقدَّم بها فلاسفة ومفكرون من قبل، وسنشرحها في مكانها من هذا المدخل. لكننا نبدأ بشرح النموذج التفسيري الأساسي الذي انبنتْ عليه هذه الدراسة.

إن مجمل القيم السياسية الإسلامية تنصب في مسار واحد، وتتجه وجهة واحدة، هي "التأمر في الأمير،" أي تحكُّم الأمة في حكامها، من حيث اختيارهم ابتداءً بكل حرية، والمشاركة معهم في صناعة القرار بعد ذلك، ثم محاسبتهم إن قصَّروا، وعزْلهم إن خانوا أو عجزوا. أما "التأمُّر عن غير إمْرة" فهو الجواب الإسلامي عن تزاحم القيم السياسية، وتحكُّم الضرورات في الواقع العملي، وهو تضحية مؤقتة بالشرعية السياسية لمصلحة وحدة الأمة ووجود الدولة. فـ"التأمر في الأمير" يمثل العزيمة في الحالة الطبيعية، و"التأمر عن غير إمرة" يمثل الرخصة في حالة الضرورة.

---

1 Emad El-Din Shahin (edior in chief), *The Oxford Encyclopedia of Islam and Politics* (New York: Oxford University Press, 2004).

2 Gerhard Bowering (editor), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2013).

ومعادلة "التأمر في الأمير" و"التأمر عن غير إمرة" مُستمدَّة -بطرفيْها- من السنَّة النبوية، وهو ما يمنح هذا النموذج التفسيري أصالته الإسلامية وجِدَّته الخاصة. فقد وجدْنا أبلغ تعبير عن منظومة القيم السياسية الإسلامية في عبارة "التأمُّر في الأمير" الواردة في قصة وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، واختيار الصحابة أبا بكر خليفة من بعده. فقد روى جرير بن عبد الله حوارا بينه وبين ذي عمرو، أحد حكماء اليمن الذين أسلموا، فقال:

> "رُفع لنا ركْبٌ من قبل المدينة، فسألناهم؟ فقالوا: قُبض رسول الله صلى الله عليه وسلم، واستُخلف أبو بكر، والناس صالحون... فلما كان بعدُ قال لي ذو عمرو: يا جرير! إن لك عليَّ كرامة، وإني مُخبرك خبراً: إنكم معشر العرب لن تزالوا بخير ما كنتم إذا هلك أمير تأمَّرتم في آخر. فإذا كانت بالسيف كانوا ملوكا، يغضبون غضب الملوك، ويرضون رضا الملوك."[1] وفي رواية: "إنكم لن تزالوا بخير ما إذا هلك أمير ثَمَّ تأمَّرتم في آخر، فإذا كانت بالسيف غضبتم غضب الملوك، ورضيتم رضا الملوك."[2]

وقد ورد الحديث بصيغة "تأمَّرتم في آخر" وبصيغة: "تآمرتم في آخر". وكلتا الصيغتين تدل على معنى تحكّم الأمة في حكامها، وإن كان لفظ التأمُّر -على وزن التفعّل- أقوى في دلالته وصيغته الصرفية من لفظ التآمر، على وزن التفاعُل. فالتأمُّر لغةً هو التسلط، قال الرازي: "تأمَّر عليهم تسلَّط."[3] وقد لاحظ ذلك الحكيم اليمني -بتأمله في أول حالة انتقال للسلطة في الإسلام- أن هذا الدين شرَع للرعية التحكم في حكامها، على خلاف المعتاد في المجتمعات القديمة من تحكم الحكام في الرعية. أما التآمر فمعناه لغةً التشاور، قال الجوهري: "الائتمار والاستئمار: المشاورة، وكذلك التآمر على وزن التفاعل."[4] وقد

---

1 محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري** (بيروت: دار طوق النجاة، 1422 هـ)، 5/ 166.

2 مسند **أحمد** 31/ 553. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "إسناده صحيح."

3 محمد بن أبي بكر الرازي، **مختار الصحاح** (صيدا: الدار النموذجية، 1999)، 21.

4 إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية** (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 2/ 582.

بيَّن السيوطي معنى الحديث على الصيغتين، فقال: "تآمرتم بمدِّ الهمزة وتخفيف الميم، أيْ: تشاورتم، أو بالقصر والتشديد، أيْ: أقمتم أميراً بينكم على رضاً."[1]

وإذا كان النص الإسلامي شرَّع لبناء السلطة بناءً تعاقديا اختياريا في الظروف الطبيعية، فإنه شرَّع أيضا طريقا أخرى لظروف الضرورة، فجعل "التأمُّر عن غير إمرَة" مقبولا في حدود ضيقة جداً. وتعبير "التأمر عن غير إمرة" من التعبيرات النبوية الدالة على هذا المعنى، وقد ورد هذا التعبير ضمن قصة غزوة مؤتة، فما حدث من فراغ قيادي خلال تلك الغزوة، وسدَّه خالد بن الوليد بإقدامه ومبادرته، مثال معبِّر عن التشريع الإسلامي لحالات الضرورة السياسية. وقد روى الإمام أحمد القصة بتفصيل فقال:

> "عن عبد الله بن جعفر، قال: بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم جيشا، استعمل عليهم زيد بن حارثة [وقال]: فإن قُتل زيد -أو استُشهد- فأميركم جعفر، فإن قُتل -أو استُشهد- فأميركم عبد الله بن رواحة. فلَقُوا العدو، فأخذ الرايةَ زيدٌ فقاتل حتى قُتل، ثم أخذ الرايةَ جعفر فقاتل حتى قُتل، ثم أخذها عبد الله بن رواحة فقاتل حتى قُتل، ثم أخذ الراية خالد بن الوليد ففتح الله عليه. وأتى خبرُهم النبيَّ صلى الله عليه وسلم، فخرج إلى الناس، فحمد الله وأثنى عليه، وقال: إن إخوانكم لقُوا العدو، وإن زيداً أخذ الراية، فقاتل حتى قُتل -أو استُشهد- ثم أخذ الراية بعده جعفر بن أبي طالب فقاتل حتى قُتل -أو استُشهد- ثم أخذ الراية عبد الله بن رواحة، فقاتل حتى قُتل -أو استُشهد- ثم أخذ الرايةَ سيفٌ من سيوف الله، خالد بن الوليد، ففتح الله عليه..."[2]

ورواية البخاري للقصة أخصرُ وأصرحُ في المقصود هنا: "عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: "أخذ الراية زيد فأصيب، ثم

---

1 جلال الدين السيوطي، **التوشيح شرح الجامع الصحيح** (الرياض: مكتبة الرشد، 1998)، 6/ 2691.

2 **مسند أحمد**، 3/ 278-279. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "إسناده صحيح على شرط مسلم."

أخذها جعفر فأصيب، ثم أخذها عبد الله بن رواحة فأصيب، ثم أخذها خالد بن الوليد عن غير إمرة ففُتح عليه، وما يَسُرُّني -أو قال: ما يَسُرُّهم- أنهم عندنا. وقال [أنس]: وإن عينيه لتذرفان."[1]

فهذا النص التأسيسي لحالة الضرورة السياسية في الإسلام يكشف أن الإمرة الشرعية في الإسلام إنما تكون باختيار من الجماعة، أو بتعيين من سلطة شرعية اختارتها الجماعة ورضيتْها. وقد كانت إمارة كل من الأمراء الشهداء الثلاثة إمرة شرعية، لتعيين النبي صلى الله عليه وسلم لهم على الترتيب، حيث استعمل عليهم زيد بن حارثة، ثم جعفراً، ثم عبد الله بن رواحة، ولم يزد على هؤلاء الثلاثة. لذلك كان تأمُّر خالد بن الوليد في ساحة الحرب حالة ضرورة واستثناء، فاستحقَّ الوصف بـ"التأمر عن غير إمرة" في التعبير النبوي، و"التأمر من غير إمرة" في تعبير البخاري.

والسياق الذي ورد فيه هذا التعبير النبوي: "عن غير إمرة،" لا يَدع مجالا للشك في قصْر هذه الحالة على ظروف الضرورة القصوى، المهدِّدة بانحلال عُرَى الاجتماع السياسي، أو بالهزيمة العسكرية المُهلكة للأمة. وكان من فقه البخاري أن أورد هذا الخبر تحت عنوان: "باب من تأمَّر في الحرب من غير إمرة إذا خاف العدو."[2] ويدل هذا الحديث -كما يدل تقديم البخاري له- على أن "التأمر عن غير إمرة" حالة استثنائية لا تصلح إلا بشروط ثلاثة: أولها أن تكون الأمة في حالة حرب، والثاني أن تكون الحرب تشتمل على خطر وجودي يجعل الخوف على وحدة الأمة وكيان الدولة راجحاً على اعتبارات الشرعية القيادية، والثالث أن يكون مجموع هذه الظروف مانعا -منعاً مُحقَّقا لا مُتوَهَّماً- من اختيار القيادة بالتشاور والتداول الحرّ.

وقد جاء القانون الدستوري المعاصر مطابقا لهذا المنوال الإسلامي في التشريع لحالة الضرورة السياسية، فسنَّ الخروجَ عن مبادئ الحكم وقيمه التأسيسية -ومنها حق الناس

1 صحيح البخاري، 4/ 72.

2 المرجع نفسه.

في اختيار قادتهم- في ظروف الحرب المهدِّدة بانحلال الدولة أو احتلالها. وقد اتَّبع القانون الدستوري المعاصر في هذا الأمر سنَّة الديمقراطية الرومانية التي كانت تسمح بتعليق أحكام الدستور مؤقتا في حالة الحرب والخطر الداهم، ووضْع جميع السلطات مدة ستة أشهر أو عام بيد "دكتاتور" -بالاصطلاح السياسي الروماني- حتى يُخرج البلاد من أزمتها، ويدرأ عنها الخطر الوجودي الذي يتهددها.[1]

ويعبر علماء القانون الدستوري عن هذه الحالة الطارئة بـ"نظرية الضرورة" و"نظرية الظروف الاستثنائية،"[2] وقد يشار إليها في الاصطلاح الدستوري الفرنسي بـ"سلطات الأزمة" أو "صلاحيات الأزمة" pouvoirs de crise. والتعبير الفرنسي مناسب لما نسعى لبيانه في هذه الدراسة؛ لأنه يربط هذا الفراغ الدستوري بحالة "أزمة" crise. وقد كتب أحد رواد الفكر السياسي الإسلامي المعاصر -وهو حسن الترابي- دراسة مهمة في هذا الموضوع، هي رسالته للدكتوراه في جامعة باريس عام 1964،[3] لكن دراسته انحصرت في المقارنة بين القوانين الدستورية الفرنسية والبريطانية والأميركية، ولم تتضمن -بكل أسف- أي مقارنة مع الفقه السياسي الإسلامي تكون سابقة نسترشد بها في هذا المضمار.

وهكذا يمكن القول إن النص الإسلامي شرَّع للظروف السياسية الطبيعية، كما شرَّع لظروف الضرورة السياسية. بيد أن التشريع للظروف الطبيعية كان أكثر إفاضة؛ لأنها هي الأصل والمبدأ، بينما لم يَرِدْ في حالة الضرورة السياسية -فيما نعلم- سوى قصة مؤتة التي اتخذناها أصلا نصياً لمبدأ "التأمر عن غير إمرة." وقد ترك النص الإسلامي للأمة أن تتفاعل

---

1 عن هذه النظرية وأصلها الروماني في الفكر الغربي راجع: إمام عبد الفتاح إمام، **الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي** (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994)، 51-52.

2 عن هذا المفهوم في الفقه الدستوري المعاصر راجع: يحيى الجمل، **نظرية الضرورة في القانون الدستوري** (القاهرة: دار النهضة العربية، 1974). وكذلك: أمير حسن جاسم، "نظرية الظروف الاستثنائية وبعض تطبيقاتها المعاصرة،" **مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية** (المجلد 14، العدد 8، أيلول 2007)، 237-264.

3 Hasan El-Turabi, "Les Pouvoirs de crise dans les droits anglo-saxons et français : Etude de droit comparé," These pour le Doctorat en droit, Université de Paris, 1964.

مع محيطها، وتجتهد في تحقيق قيم دينها السياسية طبقا لظروف الزمان والمكان والإمكان، وتقدِّر الضرورات التي قد تُلِمُّ بها طبقا لمصلحتها، لا طبقا لأهواء الحكام المستبدين الذين يسعون دائما إلى تأبيد حالة الضرورة تسويغا لبقائهم في السلطة.

لقد جهدنا في القسم الأول من الدراسة لكي نوضح مبدأ "التأمر في الأمير" -الذي يلخص القيم السياسية الإسلامية في حالة الاختيار- بأقصى قدر ممكن من الوضوح الأخلاقي والفكري، ثم أوضحنا في القسم الثاني من الدراسة أن مبدأ "التأمر في الأمير" ظل إمكاناً غير متحقق منذ نهاية الخلافة الراشدة إلى اليوم، وأن "التأمُّر عن غير إمرة" -الذي يلخص القيم السياسية الإسلامية في حالة الاضطرار- هو الذي ساد في جُلّ مراحل التاريخ الإسلامي، لأسباب سياسية وثقافية واجتماعية شتى.

وفي قراءتنا للجهد التنظيري الذي ورثه المسلمون عن علمائهم الأقدمين لاحظنا كيف تحول الخوف من الفتنة هاجسا مَرَضيا، وكابحاً نفسيا، يستبطنه العقل الفقهي الإسلامي أملا في الحفاظ على وحدة موهومة تتأسس على القهر، وتلك صفقة خاسرة على المدى البعيد، رغم كل ما قد تحققه من حلول تلفيقية ظرفية. ولو أن فقهاءنا السياسيين تعاملوا مع سلطة الأمر الواقع بمنطق عملي محض، فوضعوا القبول بالاستبداد ضمن فقه الضرورات العملية المؤقتة، وميّزوا بين "الطاعة بالواجب" و"الطاعة بالضرورة" -كما فعل جان جاك روسو مثلاً-[1] لما كان عليهم من حرج، فللضرورة أحكامها ولا ريب.

لكن بعض أولئك الفقهاء أوغلوا في طريق الكبح والزجر والتخويف من الفتن، وصاغوا الرخصة المصلحية الظرفية بلغة العزيمة الشرعية الدائمة، فتورطوا في الخلط بين مبدأ "التأمر في الأمير" ورخصة "التأمر عن غير إمرة،" وتورطوا -بحسن نية- في تشريع الاستبداد والقهر، ومنحوا السلطة غير الشرعية حقوق السلطة الشرعية من طاعة ونصح ونصرة.

---

1 روسو، في العقد الاجتماعي، 38.

على أن معادلة "التأمر في الأمير" و"التأمر عن غير إمرة" -التي هي أساس النموذج التحليلي المتبع في هذا الدراسة- لا تكفي وحدها، لفهم الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، ولذلك عضَّدناها بنماذج تحليلية فرعية، مبنية على مقولات مهمة لفلاسفة ومفكرين من الشرق والغرب. وهذا ما سنبينه الآن.

على أكتاف العمالقة

من المقولات التي اشتهرت عن الفيزيائي الشهير إسحاق نيوتن قوله: "لقد رأيتُ أبعدَ مما رأى الآخرون لأني وقفتُ على أكتاف العمالقة."[1] وقد انتقد جون فريلي -مؤلف كتاب **نور من الشرق: كيف أعانت علوم المسلمين في العصر الوسيط في تشكيل العالم الغربي**- نيوتن بأنه اعترف بالفضل لسابقِيه من المفكرين الأوربيين واليونان القدماء، لكنه لم يعترف بالفضل للعلماء العرب الذين أخذت عنهم أوربا العلوم أول ما أخذتْها.[2]

وبغضّ النظر عن تحيز نيوتن الثقافي -وهو ابن بيئته وزمانه- فإن مقولته في صيغتها التجريدية تعبّر عما نحمله من تقدير للذين أفادونا بأعمالهم السابقة في إنجاز هذا العمل. ولسنا ندري ما إن كنا في هذه الدراسة قد رأينا أبعدَ مما رأى الآخرون، لكننا نعرف أننا ندين بالعرفان بالجميل لعدد وافر من علماء الإسلام الأقدمين: مفسرين، ومحدِّثين، ومؤرخين، وفقهاء، وأدباء، وغيرهم.. ممن سيجد القارئ أسماءهم منثورة في متن هذا الكتاب، ويرى عناوين أعمالهم في قاعدة صفحاته. ولولا الوقوف على أكتاف أولئك العمالقة لما أُنجزت هذه الدراسة على النحو الذي هي عليه اليوم.

كما أننا ندين بديْنٍ خاص لعدد من العلماء والمفكرين المعاصرين -مسلمين وغربيين- لما رفدونا به من مقولات ونظرات ثاقبة، حوَّلناها إلى أدواتٍ تحليلية ومفاتيح نظرية لهذه الدراسة. ومن هؤلاء الأعلام: محمد إقبال، ومالك بن نبي، ومحمد عابد الجابري، وأبو

1 John Freely, *Light from the East : How the Science of Medieval Islam helped to shape the Western World* (London: I.B. Tauris, 2015), x.

2 Freely, *Light from the East*, x.

يعرب المرزوقي، ورضوان السيد، وعبد الجواد ياسين، وجورج فريدريك هيجل، وأسوالد اشبنغلر، وجوهان هويزينغا، وصامويل هنتنغتون، وفرانسيس فوكوياما.

ومن المقولات التي اتخذناها مفاتيح تفسيرية في الدراسة مفهوم "الإمكان التاريخي" لدى هيجل، وتوليد كلٍّ من محمد إقبال ومالك بن نبي لذلك المفهوم وتطبيقهما له في السياق الإسلامي، ومفهوم "التشكل الكاذب" عند اشبنغلر وكيف حرَّر الإسلامُ العربَ من ذلك القيد، وملاحظة محمد إقبال بقاءَ القيم السياسية الإسلامية "أجنَّة" بسبب سرعة الفتوح الإسلامية، وحديثه عن "سلسلة المعارك المتصلة التي شنها الفارسيُّ المستقلُّ الفكر ضد القيم الدينية والسياسية الإسلامية."[1]

ومن هذه المقولات/ المفاتيح أيضا حديث أبي يعرب المرزوقي عن الحريتين الدينية والسياسية باعتبارهما من أعظم مقاصد الإسلام، وحسن إدراكه -وهو الضليع بفلسفة هيجل- لثراء الإمكان التاريخي الإسلامي، وتمييزه الواضح بين "الإسلام التاريخي والإسلام المفهومي."[2] ومنها ملاحظات الجابري عن أثر القيم الساسانية في "تخليد" الأزمة السياسية الإسلامية، وتأملاته في "القيم الكسروية" التي ضمنت لدولة الملك البقاء والنماء على أشلاء الخلافة الراشدة.

ومنها أيضا خواطر مالك بن نبي عن تكيُّف القيم السياسية مع الدولة القهرية في التاريخ الإسلامي، وإدراكه العميق مواريث الفتنة الكبرى وتحكّمها في مسار الحضارة الإسلامية، وإدراك رضوان السيد المآلات السيئة والحتمية التي انتهت إليها معادلة التضحية بشرعية السلطة لصالح وحدة الأمة في التاريخ الإسلامي، ثم نظرية "الأفكار والمُثل المُرهَقة" لدى فيلسوف التاريخ الهولندي جوهان هويزينغا، وبعض النظرات الثاقبة التي قدمها صامويل هنتنغتون و فرانسيس فوكوياما في موضوع التطور المؤسسي للظاهرة السياسية.

1 محمد إقبال، **تطور الفكر الفلسفي في إيران: إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة حسن محمود الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين (القاهرة: الدار الفنية للنشر والتوزيع، 1989)، 54.

2 من تقديم أبي يعرب المرزوقي لترجمته كتاب هيجل: **تكوينية الوعي الإنساني والديني**، ترجمة أبي يعرب المرزوقي (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، 2015)، 31.

على أن ما ندين به لهؤلاء العمالقة، لا ينفي مخالفتنا لهم في زاوية النظر أو مداه، أو في المنهج والنتائج، بل إن الوقوف على أكتاف العمالقة إنما غايته أن يرى الواقف أبعد مما رأوه، لا أن يتخذهم حاجزا بينه وبين الأفق البعيد. وقد حاولنا تركيب الحصاد الفكري الذي أنتجه هؤلاء العمالقة، وضرب بعض آرائهم ببعض، وتوسيع الثغرات التي فتحوها، لتصبح آفاقا أرحب للفهم والنظر. فلنشرحْ الآن طرفا من الأفكار الكبرى التي ندين بها لهؤلاء الأعلام، وبعض أوجه الخلاف معهم، أو التعديل الذي نقترحه على ما طرحوه، توضيحاً للأساس النظري الذي انبنتْ عليه هذه الدراسة.

بين الإمكان والتحقق

من الإسهامات الثمينة للفيلسوف الألماني جورج فريدريك هيجل (1770-1831) في فلسفة التاريخ والسياسة فكرة الإمكان التاريخي، وهي فكرة لها قيمة منهجية ثمينة لفهم الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، واستيعاب فعْل الزمان في القيم السياسية الإسلامية. وتنبني فكرة الإمكان التاريخي على بيان "الفارق الهائل بين المبدأ في حالة تجريد وبين تحققه العيني."[1] ذلك أن "الإمكان يشير -نظريا على الأقل- إلى شيء يستهدف أن يصبح واقعيا بالفعل."[2] ومعنى ذلك أن "الممكنات أغزرُ وأخصبُ وأرحبُ من الواقع... وهي إمكانات تسعى حثيثا إلى التحقق، وإلى أن تحل محل الواقع."[3]

وبناء على مفهوم الإمكان التاريخي هذا، ميّز هيجل بين مرحلة "غرس المبدأ" ومرحلة "إدخال هذا المبدأ في مختلف العلاقات السائدة في العالم الفعلي." فكل حضارة -طبقا لهذا المنظور الهيجلي- تولدُ بإمكانٍ معين، يتحقق بعضُه ولا يتحقق بعضُه الآخر، بسبب عوامل القصور الذاتي، أو قيود السياق التاريخي. فالإيمان بالحرية مبدأً أخلاقياً -مثلا- لا يعني تحوُّلها الفعلي فوراً إلى قانون منظِّم لحياة الناس، وإنما يتحول هذا المبدأ إلى واقع بعد ترويض

---

1 هيجل، **العقل في التاريخ**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: دار التنوير، 2007)، 89.

2 المرجع نفسه، 130.

3 المرجع نفسه، 7. من تقديم إمام عبد الفتاح إمام.

شاق للذات الإنسانية في مسار تاريخي متعرِّج وقاسٍ أحيانا، فما أبعد الشقة بين غرس المبدأ ابتداءً وتحويله إلى علاقات اجتماعية عفوية. وفي ذلك يقول هيجل:

> إن "إدخال هذا المبدأ [الحرية] في مختلف العلاقات السائدة في العالم الفعلي ينطوي على مشكلة أخطر من مجرد غرْس هذا المبدأ، وهي مشكلة يحتاج حلها وتطبيقها إلى عملية ثقافية قاسية طويلة الأمد. والدليل على ذلك ما نلاحظه من أن الرِّق لم يتوقف بعد قبول المسيحية مباشرة، كذلك لم تَسُد الحرية في الدول، ولم تتخذ الحكومات والدساتير تنظيما معقولا، أو تعترف بالحرية أساسا لها. فهذا التطبيق للمبدأ على العلاقات السياسية، وتشكيل المجتمع بواسطته تشكيلا تاما، أو جعْلُه يتغلغل في المجتمع، هو عملية تعدُّ هي والتاريخ ذاته شيئا واحدا."[1]

وما قاله هيجل هنا عن الحرية يشبه ما قاله توكفيل عن المساواة، حيث ميَّز بين المبدأ المجرد وتحقُّقه التاريخي، بل بالغ توكفيل إلى حد القول إن "التطور التدريجي لمبدأ المساواة إذن حقيقة علوية."[2] فمبدأ الحرية والمساواة اللذان بشرت بهما الديانات التوحيدية –وكانا في النص الإسلامي أصرحَ وأوضحَ دلالة سياسية منهما في أي دين آخر– لم يتحققا في أتباع تلك الديانات فورا تحققا كاملا؛ لأن السياق التاريخي لم يكن قد نضج بعدُ لذلك التحقق. وإنما بقي المبدأ بذرة أخلاقية تنتظر سياقا يسمح لها بالتفتح والنمو، كما أوضح هيجل وتوكفيل.

وإذا كان هيجل يرى أن البذرة الأخلاقية المسيحية –وهي قيم كلية مجردة– تحققت في النهاية في تحرير الرقيق وتحقيق الحريات السياسية، فالبذرة الإسلامية أكبرُ وأظهرُ؛ لأنها ليست مجرد قيم كلية مجردة، بل هي أيضا قيم سياسية محددة. وهي أوْلى بأن تجد طريقها إلى التحقق الفعلي حالما ينضج تاريخ المسلمين لذلك.

---

1 المرجع نفسه، 88.

2 توكفيل، **الديمقراطية في أميركا**، 18.

فعوائق الإمكان التاريخي تتلخص في صنفين: قيود القصور الذاتي، وقيود السياق التاريخي. وقيود السياق التاريخي أوضحُ في الحالة الإسلامية، التي شرَّعت نصوصُها تشريعا كثيفا للمسألة السياسية، وقدَّمت نموذجا في دولة مكتملة الأركان منذ العصر النبوي. والقصور الذاتي أوضحُ في الحالة المسيحية التي لم تشرِّع تشريعا مفصّلا للمسألة السياسية، ولا قدمت نموذجا سياسيا عمليا في مرحلة التأسيس. ولولا أن الشعوب الغربية استمدَّت قيما سياسية من ذاكرتها السابقة على المسيحية (خصوصا ديمقراطية اليونان والرومان)، لما كانت أخرجت مبدأ الحرية من حيز الإمكان إلى حيز التحقق.

وبتطبيقنا فكرة الإمكان التاريخي الهيجلية على مسيرة الحضارة الإسلامية، نجد أنها وُلدتْ بإمكانات عظيمة هي القيم الإسلامية المنصوصة في القرآن والسنة. لكن الإمكان السياسي للحضارة الإسلامية كان من أقل إمكاناتها تحققا، وأولها تعطلا، إذ تعطَّل ذلك الإمكان في عهدٍ مبكر من عمرها. وربما يكون الحديث النبوي الذي تنبأ بانتقاض عُرَى الإسلام عروة عروة يشير إلى ذلك: "لتُنقضَنَّ عُرَى الإسلام عروة عروة، فكلما انتقضتْ عروة تشبث الناس بالتي تليها، وأولهن نقضاً الحكمُ، وآخرهن الصلاة."[1] و"عُرَى الإسلام" هنا تعبير مجازيٌّ، المراد منه هو "حدوده وأحكامه وأوامره ونواهيه."[2]

لم يتجاوز الإمكان السياسي الإسلامي مرحلة "غرس المبدأ" بتعبير هيجل، لأسباب تتعلق بالتربة العربية التي انزرع فيها الإسلام أولَ ما انزرع، وأسباب أخرى تتعلق بالسياق الإمبراطوري المحيط بجزيرة العرب آنذاك. فالسياق التاريخي العالمي في القرن السابع الميلادي لم يكن قد نضج بعدُ لتحقق الإمكان السياسي الإسلامي، فبقيت القيم السياسية الإسلامية بذرة تنتظر سياقا يسمح لها بالتفتح والنماء.

---

1 أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، 36/ 485. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "إسناده جيد."

2 علي القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (بيروت: دار الفكر، 2002)، 6/ 2406.

صحيح أن تلك البذرة الإسلامية -على خلاف البذرة المسيحية- أثمرت شجرةً فوراً، هي الدولة النبوية والخلافة الراشدة، ولكن تلك الشجرة سرعان ما ذبُلت أمام أعاصير التاريخ، التي هبت عليها عاتية من صحراء العرب أولاً، ثم من الإمبراطوريات المجاورة لجزيرة العرب بعد ذلك. والكشف عن أسباب تعطل هذا الإمكان هو لُباب القسم الثاني الذي يشمل الفصلين الثالث والرابع من هذه الدراسة.

ولئن كانت القيم السياسية الإسلامية تعطَّلتْ وضمُرت في جُلِّ مراحل التاريخ الإسلامي، وكانت جزءا من الإمكان التاريخي الإسلامي الذي وقع عليه الحيف في فكر المسلمين وواقعهم، فإنها ظلت متحركة في حنايا الضمير المسلم تُقِضُّ مضجعه مذكرة بنفسها. كما ظلت تتفجر من حين لآخر في تاريخ الحضارة الإسلامية، في شكل إحياء فكري، أو تمرد سياسي، أو ثورة عسكرية. وليست ثورات الربيع العربي التي نعيشها اليوم سوى آخر تجلٍّ من تجليات هذه القيم السياسية التي تأبى النسيان. أما الكشف عن أسباب تعطل هذا الإمكان فقد اجتهدت فيه خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين، ونحن نتوقف عند اثنين منهما، هما محمد إقبال ومالك بن نبي، لما لأفكارهما من قيمة تفسيرية عظيمة للأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية.

امتداد على حساب العمق

كان الفيلسوف الشاعر محمد إقبال (1877-1938) من المعجبين بفلسفة هيجل، وقد كتب في خواطره: "إن فلسفة هيجل ملحمة شعرية صِيغتْ نثراً."[1] والظاهر أن إقبالاً الذي درس الفلسفة في ألمانيا قد استبطن عددا من المقولات الهيجلية في فلسفة التاريخ -خصوصا فكرة الإمكان التاريخي- فظهرت آثارها في تأملاته بشأن المصائر السياسية للحضارة الإسلامية. فقد كتب إقبال في رسالة له إلى المستشرق الإنكليزي نيكلسون عام 1921: "إنني أعتبر من الخسارة الكبرى أنَّ تقدُّمَ الإسلام كإيمانٍ فاتح أدى إلى تجميد نموِّ أجنَّة (أو

1 Muhammad Iqbal, *Stray Reflections: The Private Notebook of Muhammad Iqbal.* Edited by Dr. Javid Iqbal (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1992), 25.

بذور) التنظيم الاقتصادي والديمقراطي للمجتمع التي أجدُها مبثوثة في صفحات القرآن والسنَّة النبوية. ما من ريب أن المسلمين نجحوا في بناء إمبراطورية عظيمة، لكنهم -وهم يفعلون ذلك- أدخلوا الروح الوثنية إلى قيَمهم السياسية، وأضاعوا بعض الإمكانات العظيمة الكامنة في دينهم."[1]

ففي هذه الأسطر الثمينة أجْمَلَ إقبال أفكارا مهمة تكشف جوانب من الإمكان التاريخي الإسلامي المهدَر، والقيم السياسية الإسلامية المعطَّلة، ومن هذه الأفكار: أن الإسلام قدَّم قيما سياسية واقتصادية "مبثوثة في صفحات القرآن والسنة النبوية،" وأن هذه القيم تجمَّدت بسبب الفتوح الإسلامية السريعة التي خسر فيها المسلمون في العمق بقدر ما كسبوا في الامتداد، ومن النَّوع بقدر ما كسبوا من الكمِّ. وأن الثقافات التي غزا المسلمون الأوائل أرضها استوعبتْهم سياسيا قبل أن يستوعبوها، واحتوتهم قبل أن يطوِّعوها لقيمهم. وأن كل هذا المسار ضيَّع على المسلمين فرصة استلهام "بعض الإمكانات العظيمة الكامنة في دينهم." ويقصد إقبال بذلك هنا القيم السياسية الإسلامية تحديدا. وأخيرا أن من نتائج كل ذلك أن المسلمين بنوا إمبراطورية عسكرية -كما فعلت أمم أخرى- بدلا من أن يبنوا دولة تصلح قدوة أخلاقية وسياسية لبقية البشرية.

فسبب الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية -من وجهة نظر إقبال- هو الطريقة الخاطفة التي اقتحم بها المسلمون تلك "الإمبراطوريات المرهقَة"[2] التي كانت تحيط بالجزيرة العربية. فالفتوح الإسلامية التي سارت "بسرعة تحبس الأنفاس"[3] -حسب تعبير فوكوياما- كانت سرعتُها على حساب البناء الداخلي الصلب، الملتزم بقيم الإسلام السياسية. فإقبال هنا

---

1 Syed Abdul Vahid (edit.), *Thoughts and Reflections of Iqbal*, (Lahore: Kazi Publications, 1985), 100.

2 هذا تعبير المؤرخ العسكري البريطاني ديفيد نيكول. انظر:

David Nicolle, *The Great Islamic Conquests AD 632-750* (Oxford: Osprey, 2009), 48.

3 فرانسيس فوكوياما، **أصول النظام السياسي: من عصور ما قبل الإنسان إلى الثورة الفرنسية**، ترجمة مجاب الإمام ومعين الإمام (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2016)، 1/ 272.

يفسر الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية تفسيرا هيكليا خارجيا، فقد فتح المسلمون فتوحا عسكرية زائدة، وانفتحوا انفتاحا ثقافيا زائدا، فكانت النتيجة ما لاحظه إقبال في رسالته إلى نيكلسون من تمدد على حساب العمق.

ويتفق الفقيه الدستوري عبد الرزاق السنهوري مع محمد إقبال في التوصيف، لكنه يختلف عنه في التعليل. فقد لاحظ السنهوري "عزوف الفقهاء عن الخوض في مسائل الخلافة، خشية التعرض لنظم الحكم الاستبدادية التي سادت العالم الإسلامي منذ الأمويين. وأياً كانت العلة، فالذي لا جدال فيه أن شطر الفقه الإسلامي المتعلق بالقانون العام قد بقي في حالة طفولة بسبب هذا العزوف."[1]

فتعبير "الطفولة" في كلام السنهوري هنا يشبه تعبير "الأجنَّة" في كلام إقبال إلى حد بعيد. لكن تعليل السنهوري لعدم تطور الفقه الدستوري الإسلامي -أو القانون العام كما دعاه- بخوف الفقهاء من السلطة تعليلٌ غير سديد في اعتقادنا. وربما كان على السنهوري أن يميِّز بين خوف الفقهاء على أنفسهم من سطوة الحكام، وخوفهم على الأمة من الفتن السياسية العَدَمية. فنحن نرى أن الخوف الثاني كان أهمَّ وأعمق أثرا من الأول. ولعل الفصل الثالث من هذه الدراسة يبرهن على ذلك.

وقد يكون التفسير الهيكلي الذي قدمه إقبال هنا امتدادا وتوليدا لإشارات وردت في كلام ابن خلدون من قبلُ عن سرعة الفتوح الإسلامية، وعن عجز العرب -وهم طليعة الإسلام الأولى- عن استيعاب القوة البشرية والمساحات الجغرافية الهائلة التي أخضعوها لسلطانهم، خلال اندفاعات الفتوح الإسلامية الأولى. يقول ابن خلدون:

> "الفصل السابع في أن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها. والسبب في ذلك أن عصابة الدولة وقومها القائمين بها الممهِّدين لها لا بد من توزيعهم حصصا على الممالك والثغور التي تصير إليهم ويستولون عليها،

---

1 عبد الرزاق السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية** (دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون، بلا تاريخ)، 63.

لحمايتها من العدو، وإمضاء أحكام الدولة فيها من جباية وردع وغير ذلك. فإذا توزَّعت العصائب كلها على الثغور والممالك فلا بد من نفاد عددها... وانظر أيضا شأن العرب أولَ الإسلام، لما كانت عصائبهم موفورة، كيف غلبوا على ما جاورهم من الشام والعراق ومصر لأسرع وقت، ثم تجاوزوا ذلك إلى ما وراءه من السِّنْد والحبشة وإفريقية والمغرب، ثم إلى الأندلس. فلما تفرقوا حصصا على الممالك والثغور، ونزلوها حاميةً، ونفدَ عددُهم في تلك التوزيعات، أقصروا عن الفتوحات بعدُ، وانتهى أمر الإسلام، ولم يتجاوز تلك الحدود."[1]

لقد انتبه ابن خلدون إلى السرعة الهائلة في الفتوح، وإلى عجز الفاتحين العرب في صدر الإسلام عن التمدد أكثر، بعد أن تحولوا مجرد حاميات عسكرية ضئيلة العدد، مقارنة مع الفيض البشري من الشعوب التي سيطروا عليها. لكن ابن خلدون لم ينتبه إلى أثر ذلك داخليا في البنية السياسية الإسلامية ذاتها، وإنما ركز على أثره العسكري الخارجي في توقف الفتوح، واستقرار حدود دولة الإسلام آنذاك. أما إقبال فقد لاحظ الأثر الداخلي السياسي للفتوح، وهو ما يهمنا هنا. ويتفق رشيد رضا مع إقبال في هذا المنحى، إذ أدرك أنه "لم يكن من السهل إيجاد نظام لقوة الخلافة تخضع له كل هذه الأمم والشعوب في الخافقيْن مع بُعْد الشُّقة وصعوبة المواصلات."[2]

وقد اقترب حسن الترابي من هذا المنظور الهيكلي أيضا، فلاحظ أن المسلمين "قصَّروا كثيرا في شريعة الجماعة ونظامها، وذلك هو الجانب الأكثر عرضة للفتنة، حيث يبدأ نقصان كل ملة دينية من تلقائه. ولربما كان انفجار الدعوة الإسلامية بالفتوحات أوسع تطورا من

---

1 عبد الرحمن بن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** (بيروت: دار الفكر، 1988)، 1/ 204. وسنحيل إلى هذا الجزء الأول من تاريخ ابن خلدون فيما بعد باسم **المقدمة** لاشتهاره بهذا العنوان، وعلى الأجزاء الأخرى باسم **كتاب العبر** اختصارا.

2 رشيد رضا، **الخلافة** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، بلا تاريخ)، 145.

المعالجات الإسلامية النظامية لجماعة المسلمين."[1] كما اقترب أنتوني بلاك من تحليل إقبال، فلاحظ أن الفتوح الإسلامية كانت سريعة للغاية، بما جعل الأمة تتجاوز ذاتها لحظة ميلادها، وأن ظهور الإسلام "كان المرة الأولى والفريدة في التاريخ البشري التي يتم فيها تجاوز الأمة لحظة تأسيسها."[2] فقد حول الإسلام العرب إلى أمة، ثم تجاوز أمة العرب إلى آفاق إنسانية أرحب في اللحظة ذاتها، وتلك قفزة تاريخية من القفزات التي لم يشهد تاريخ الديانات والحضارات الأخرى لها مثيلا. لكنها قفزة كان لها ثمنها الداخلي، كما لاحظ محمد إقبال.

ويبقى تحفظنا الوحيد على ما ذهب إليه إقبال من تحليل عميق، هو تعبيره عن القيم السياسية الإسلامية بتعبير germs الإنكليزي، الذي يمكن ترجمته إلى العربية -في هذا السياق- بلفظ "الأجنة" أو "البذور،" وهو تعبير يحمل شيئا من الاختزال للتشريعات السياسية الإسلامية. ولعل عذر إقبال في ذلك أنه لم يكن ضليعا في نصوص السنة السياسية، التي اشتملت على قيم أخلاقية وتشريعية كثيفة، تكفي لتنظيم المجتمع على أساس من العدل والحرية، ولا يمكن اختزالها في مفهوم الأجنّة أو البذور. ومع ذلك فإن تعبير "الأجنة" أو "البذور" -حسب الترجمة- الذي استخدمه إقبال يعبر عن الإمكان التاريخي تعبيرا دقيقا، ويكفي أن نتذكر حديث هيجل عن البذرة والشجرة لنرى القرابة العقلية بينه وبين إقبال.

ولإعطاء نظرية إقبال حقها من الاعتبار يحسن أن نضعها في سياق التاريخ العالمي القديم. وبذلك يظهر أن ما ذهب إليه إقبال من أن انهيار منظومة القيم السياسية الإسلامية يرجع سببه إلى الفتوح العسكرية الإسلامية، رأيٌ له وجاهته. فرغم أن ما ذهب إليه إقبال لا يكفي وحده تفسيرا لانهيار الخلافة الراشدة وضمور القيم السياسية الإسلامية، فهو يضفي المعنى على الاختيار الصعب الذي واجه المسلمين الأوائل، من حيث ترجيح العمق على الامتداد بالبقاء في عالم الجزيرة العربية الضيق، وبناء دولة راشدة على قيم

---

1 حسن الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان: التطور، الكسب، المنهج** (الخرطوم: مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، 1992)، 59.

2 Antony Black, *The History of Islamic Political Thought From the Prophet to the Present* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001), 9.

الإسلام، أو ترجيح الامتداد على العمق، بالتوسع الإمبراطوري ولو على حساب القيم السياسية الإسلامية.

وقد سار المسلمون في المسار الثاني لأسباب كثيرة لا تكاد تترك لهم خيارا، وهي أنهم عاشوا في عالم تتنازعه الإمبراطوريات، ولا يُتصور أن تبقى فيه أمة على قيد الحياة دون أن تنخرط في لعبة الصراع الإمبراطوري، هذا فضلا عن أن "الإسلام ربما كان يبقى من دون الفتح دينا ثانويا، محصورا في نطاق الجزيرة العربية."[1] ولعل التفكير في معادلة الاختيار بين العمق والامتداد هذه تعين الباحثين على إيجاد حل للسؤال المحوري الذي طرحه هشام جعيّط بشأن ظهور بذور السلطة الملَكية في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان، وخلاصته: "ما إذا كان الإسلام قد أضاع فرصته مع عثمان لتجسيد روح العدل في شكل ديمقراطية مديدة، وعما إذا كانت الضرورات السياسية والإمبراطورية تؤدي حتما إلى ملوكية تسلطية ثم استبدادية. في الحالة الأولى يكون عثمان قد تنكَّر حقاً لإرث رائع، وفي الثانية يكون فقط واحدا من رُواد المحتوم."[2]

ولو أننا وضعنا التاريخ الإسلامي المبكر ضمن سياق كوني، فسنجد في تاريخ الحضارات الأخرى ما يؤيد تفسير إقبال. فالمدن القديمة التي بنتْ نظاما سياسيا حرا قائما على اختيار شعوبها -مثل أثينا وروما الجمهورية- انهار نظامها السياسي بعد أن توسعت عسكريا. ولم تخرج دولة المدينة المنورة التي أسسها رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه الراشدون عن هذه السنَّة التاريخية. فإذا تركنا التفاصيل الجزئية للحرب الأهلية التي أدت إلى انهيار الخلافة الراشدة جانبا، وركزنا على الصورة الكلية، فسنجد شَبَهاً كبيراً بين الطريقة التي سقطت بها دولة المدينة المنورة والطريقة التي سقطت بها الديمقراطيات اليونانية والرومانية من قبل.

لقد بدأت كل من التجارب الثلاث -اليونانية والرومانية والإسلامية- في صورة مدينةٍ ديمقراطية، تتأسس علاقة الحاكم بالمحكوم فيها على أساس التعاقد والتراضي. ثم تحولت

---

1 هشام جعيط، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر** (بيروت: دار الطليعة، 2000)، 42.

2 المرجع نفسه، 121.

كل من التجارب الثلاث إمبراطورية تتأسس علاقة الحاكم والمحكوم فيها على القهر. وتزامن هذا التحول في النظام السياسي -في الحالات الثلاث- مع حركة الفتوح والتوسع العسكري. ويدل هذا المسار الذي تكرر في التاريخ اليوناني، ثم الروماني، ثم الإسلامي، على نتيجتين جديرتين بالتأمل: أولاهما استحالة الجمع بين الدولة الحرة والروح الإمبراطورية في العصور القديمة لأسباب أخلاقية وهيكلية عديدة، وثانيتهما أن أي أمة قديمة اختارت سبيل التوسع العسكري في الخارج آنذاك فقدتْ قيم الحرية السياسية في الداخل.

وكلتا النتيجتين تزكِّي ما توصل إليه إقبال من أن الاندفاعة العسكرية الإسلامية العاصفة التي فتحت أمام المسلمين أبواب الإمبراطوريات العتيقة كانت سبباً من أسباب الانهيار الداخلي في النظام السياسي الإسلامي، وانطماس أمهات القيم السياسية الإسلامية في فكر المسلمين وواقعهم. فكانت النتيجة أن بقيت تلك القيم "أجنَّة" بتعبير إقبال، وتجمدت في رحم التاريخ الإسلامي؛ لأن السياق الإمبراطوري لم يسمح لها بالنمو الطبيعي. لكن مالك بن نبي قدَّم منظورا مختلفا، ركز فيه على التناقضات الداخلية، بدل التركيز على الاندفاعة الخارجية كما فعل إقبال.

انشطار الذات في صِفِّين

كان مالك بن نبي -شأنه شأن إقبال- متأثرا ببعض الأفكار الهيجلية الأساسية، خصوصا فكرة الإمكان التاريخي وفكرة الجدلية التاريخية، وقد كتب في هذا المضمار: "إن عالم الثقافة ليس عالماً ساكناً. إنّ له حياته وله تاريخه الذي نستطيع أن نفسِّره انطلاقاً من فكر هيجل، الذي يقرر بأن هنالك صيرورة لعالم الفلسفة، وصيرورة فلسفيةً للعالم."[1] ويشرح مالكٌ الجدلية التاريخية عند هيجل فيقول:

> "فالحالة التي توجد فيها جماعة إنسانية في لحظة معينة من تاريخها هي -في رأيه- قضية. ولكن قد تظهر خلال هذه الحركات أسباب ذات طابع اقتصادي أو

1 مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي** (دمشق: دار الفكر، 1988)، 76.

أخلاقي أو مناخي تهدف إلى تعديل اتجاهها. فبتأثير الأفعال وردود الأفعال المتبادلة يصبح الوسط مجالاً لنزعات السكون المتصلة بخموده الفطري، ونزعات الحركة التي تنشئ حالة مناقضة في طريقها إلى الظهور يتكون عنها نقيض القضية. وفكرة التعارض هذه هي التي تكون -في نظر هيجل- القوة المحركة التي تخلق الحركة التاريخية."[1]

وكان مالك بن نبي من أول من انتبهوا إلى عمق الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، فشخَّص جذورها الضاربة في فجر الإسلام، وشرح آثارها على التاريخ الإسلامي، مستلهما طرفا من مقولات هيجل في تفسير حركة التاريخ الإسلامي بمفاهيم "الإمكان التاريخي" و"التعارض الداخلي" و"تعديل الاتجاه." وقد بيَّن مالك أن مرحلة الدولة النبوية والخلافة الراشدة كانت مرحلة "تخلق دستوري،" أي إنها اشتملت على البذرة التي كان يمكن أن تنموَ شجرةً وارفة الظلال، فكتب عن "فترة التخلق الدستوري التي تصبُّ خلالها النصوص النظرية في الحقائق الاجتماعية، في أعمال وسلوك الجيل الذي وضع المشروع الديمقراطي الإسلامي في طريق التحقيق، من اليوم الذي أشرقت فيه الهداية المحمدية إلى يوم صفين."[2] ويشبه مفهوم "التخلق الدستوري" عند بن نبي هنا مفهوم "البذرة" عند هيجل، ومفهوم "الأجنة" عند إقبال. فكل من التعبيرات الثلاثة يشير إلى إمكان لم يتحقق، وحلمٍ ضاع قبل أن يتجسد تجسُّدا صلبا قادرا على البقاء.

وللفتنة الكبرى في عصر الصحابة -خصوصا معركة صفِّين- مكانة مركزية في نظرية مالك بن نبي، فهو يعتبر وقعة صفِّين محطة الانكسار في منحنى الصعود الصاعق لحركة التاريخ السياسي الإسلامي المبكِّر؛ لأنها "تمثِّل نقطة التحول في تاريخ العالم الإسلامي، والفاصل الذي منع المشروع الديمقراطي الإسلامي من أن يواصل سيره في التاريخ."[3] فمعركة صفين هي التي أنهت حكم الخلافة الراشدة، وجاءت بأول ملك في الإسلام هو

1 مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية** (دمشق: دار الفكر، 1986)، 19.

2 مالك بن نبي، **القضايا الكبرى** (دمشق: دار الفكر، 2000)، 152.

3 المرجع نفسه، 162.

معاوية بن أبي سفيان، و"عهد معاوية... كان من الوجهة التي تهمنا هنا عهد تقهقر الروح الديمقراطي الإسلامي."[1]

ويرى بن نبي أن المؤرخين المسلمين لم يقدِّروا هذا الحدث التأسيسي حق قدره، فيقول: "لستُ أدري لماذا لم يتنبه المؤرخون إلى هذه الواقعة التي حولت مجرى التاريخ الإسلامي، إذ أخرجت الحضارة الإسلامية إلى طور القيصرية الذي يسوده عامل العقل، وتزيّنه الأبّهة والعظمة، في الوقت الذي بدأت تظهر فيه بوادر الفتور الدالة على أفول الروح، فإن مؤرخينا لم يروا في تلك الكارثة إلا ظاهرة ثانوية."[2]

وفي تحقيبه لعمْر الحضارة الإسلامية يعتمد مالك بن نبي ثلاث حقب، يسميها مرحلة الصعود، ومرحلة الامتداد، ومرحلة الانحطاط. أما مرحلة الصعود -ويدعوها أيضا مرحلة الروح- فتبدأ من ليلة بدء الوحي في غار حراء، وتنتهي بوقعة صفين عام 38هـ، فهذه المرحلة هي "المرحلة الأولى من مراحل الحضارة الإسلامية -التي ابتدأت من غار حراء إلى صفين- وهي المرحلة الرئيسية التي تركبت فيها عناصرها الجوهرية."[3]

ثم تليها مرحلة الامتداد -ويدعوها أيضا مرحلة العقل- وتبدأ من صفّين إلى نهاية القرن الثامن الهجري، وتتسم مرحلة الامتداد في عمر أي حضارة بالانتقال "من مرحلة السمو الروحي إلى مرحلة التوسع العقلي."[4] وفيها نجد "الحضارة الإسلامية قد خرجت من عمق النفوس -كقوة دافعة- إلى سطح الأرض، تنتشر أفقيا من شاطئ الأطلنطي إلى حدود الصين... تتوسع وتنتشر فوق الأرض، تتغلب أولا على جاذبيتها بما تبقى لديها من مخزون روحي."[5]

---

1 المرجع نفسه، 162.

2 مالك بن نبي، **شروط النهضة** (دمشق: دار الفكر، 1986)، 52.

3 المرجع نفسه، 52.

4 المرجع نفسه، 56.

5 المرجع نفسه، 53.

وأخيرا تأتي مرحلة الانحطاط التي يدعوها مالك كذلك مرحلة الغريزة. وهي تبدأ من نهاية القرن الثامن الهجري ولا تنتهي إلا ببداية الاستعمار الحديث الذي أيقظ الإنسان المسلم من هجعته الطويلة حين "سلبه وسائله التي كان يتبطل بها هادئ البال،" و"نسف معسكر الصمت والتأمل والأحلام"[1] الذي كان يعيش فيه. فقد كان العالم الإسلامي ميتا قبل أن يقتله الاستعمار الغربي؛ لأن "الشعب لا يمكن أن يموت ميتة عنيفة إلا عندما يموت في ذاته مِيتة طبيعية" كما لاحظ هيجل.[2] وهو ما عبر عنه مالك بن نبي سياسيا بمعادلة الاستعمار والقابلية للاستعمار، وفكريا بمعادلة الأفكار الميتة والأفكار المميتة.[3]

وليس يهمنا من هذا التحقيب الثلاثي إلا الدلالة الكبرى لمعركة صِفِّين، باعتبارها مفترق طريق اتخذت فيه الحضارة الإسلامية المسار السياسي الخطأ الذي تورطت فيه إلى اليوم. يشرح مالك تلك اللحظة الحرجة بقوله:

> "عندما يكون التاريخ في مفترق الطرق، يصبح اختيار الإنسان كأنه هو المقدِّر لكل شيء، وعندما يتم هذا الاختيار يصبح الأمر كأن الإنسان قد ضغط فعلاً بإصبعه على (زرِّ) المصير، فحرَّك بذلك الأقدار، في الوقت نفسه الذي يدفع فيه تيارَ الأحداث العارم. ومنذ تلك اللحظة يكون كل شيء قد قُدر، وتكون السفينة قد اتجهت إلى خيرها أو شرها. ولقد عرف التاريخ الإسلامي لحظة كهذه في معركة صفِّين، تلك الحادثة المؤسفة المؤثرة التي نتج عنها التذبذب في الاختيار، الاختيار المحتَّم بين عليٍّ ومعاوية، بين المدينة ودمشق، بين الحكم الديمقراطي الخليفي والحكم الأسري، ولقد اختار المجتمع الإسلامي في هذه النقطة الفاصلة في تاريخه الطريق الذي قاده أخيرا.. أخيراً إلى القابلية للاستعمار، وإلى الاستعمار."[4]

---

1 مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، 48.

2 هيجل، **العقل في التاريخ**، 151.

3 راجع عن هاتين المعادلتين: مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، 95. و**مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، 146-152.

4 مالك بن نبي، **فكرة الإفريقية الآسيوية** (دمشق: دار الفكر، 2001)، 109.

كانت صفّين مدخلا للانتقال من منظومة أخلاقية هي قيم التعاقد السياسي الإسلامية، إلى منظومة قيمية مغايرة تماما هي قيم التملك والقهر، الانتقال من "جو المدينة" إلى "جو دمشق"[1] حسب تعبير مالك بن نبي. فلم يكن انتقال مركز الدولة الإسلامية من المدينة إلى دمشق انتقالا جغرافياً فحسب، بل كان تحولا أخلاقيا شاملا من قيم الخلافة إلى قيم الملك. لكن للانتقال الجغرافي مدلوله، فما كانت قيم الملك لتجد لها جذورا في مهد الإسلام حيث وُلدت وترعرعت دولة النبوة والخلافة الراشدة، وإنما كانت دمشق -التي ورث المسلمون فيها التقاليد الإمبراطورية البيزنطية- هي المؤهلة لاستضافة ذلك الانحراف في الأخلاق السياسية الذي سيتحكم في مصائر المسلمين إلى العصر الحديث.

ولم تكن صفِّين مجرد شقاق سياسي أو وقعة عسكرية، بل كانت صدعا في جدار الأمة الإسلامية، وشرخا في قلبها، ظل يتسع على مر القرون حتى أودى بها في نهاية المطاف. فصفِّين -في تحليل مالك بن نبي- هي السبب البعيد لانحطاط الحضارة الإسلامية. يقول مالك في تشخيصه لأسباب انحطاط العالم الإسلامي:

> "إن مما يهمنا في المقام الأول أن نتأمل الأسباب البعيدة التي حتمت تقهقره وانحطاطه. فلقد عرف هذا العالَم [الإسلامي] أول انفصال في تاريخه في معركة صفين عام 38 للهجرة،[2] إذ كان يحمل بين جنبيه بعد قليل من سنوات ميلاده تعارضاً داخلياً؛ كانت حميَّة الجاهلية تصطرع مع الروح القرآني، فجاء معاوية...[3] فحطَّم ذلك البناء... ومنذ ذلك الانفصال الأول... فقدَ العالم

---

1 مالك بن نبي، **شروط النهضة**، 47.

2 الصحيح أن معركة صفين كانت في شهر صفر من عام 37 هـ.

3 نصُّ عبارة مالك بن نبي في الأصل الفرنسي لكتابه هو: "un demi-converti, Moawya" ومعناها: "رجل من المؤلفة قلوبهم هو معاوية،" لكن العبارة تحولت في ترجمة عبد الصبور شاهين العربية هكذا: "فجاء معاوية، رضي الله عنه، فحطَّم ذلك البناء"!! وكأن تحطيم ما بناه النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه الراشدون فضيلة! وهذا مثال طريف على الكوابح الذهنية والمقدسات الوهمية التي تَحْرم المسلم من قراءة تاريخه بعين ناقدة تجعل لقدسية المبادئ رجحانا على مكانة الأشخاص. انظر:

Malik Bennabi, *Vocation de l'Islam* (Alger: Editions ANEP, 2006), 23.

الإسلامي توازنه الأولي، على الرغم من بقاء الفرد المسلم متمسكاً في قرارة نفسه بعقيدته التي نبض بها قلبه المؤمن."[1]

لقد كانت معركة صفين بداية انحراف في الحضارة الإسلامية لم يتقوَّم اعوجاجُه إلى اليوم، والسبب هو ما ترتب عليها من ثمرات سياسية مريرة سلبت الأمة قرارها، ووضعتها في مأزق الاختيار بين الخنوع للقهر السياسي أو الاندثار في الحرب الأهلية، بين العذاب من فوق والعذاب من تحت، بتأويل ابن عباس للآية الكريمة. فالحضارة الإسلامية التي نشأت في ظلال سيف البغي والقهر الذي انتصر في صفين "حضارة منحرفة" سياسيا، بمنظور تاريخ القيم الذي يهم مالك بن نبي ويهمنا هنا، والفجوة بينها وبين الإمكان الإسلامي في القيم السياسية فجوة شاسعة، رغم كل إنجازاتها العلمية والثقافية.

وفي ذلك يقول بن نبي: "نحن ندين لتلك الحضارة المنحرفة التي ازدهرت في دمشق في ظل الأمويين باكتشاف النظام المئوي، وتطبيق المنهج التجريبي في الطب، واستخدام فكرة الزمن الرياضية، وهذه هي المعالم الأولى للفكر الصناعي... ومع ذلك فإن هذه الحضارة ليست -من الناحية العضوية التاريخية التي تهمنا- سوى صورة مشوهة عن البناء الأصلي الذي شاده القرآن."[2] ولم يقبل الضمير المسلم بسهولة أن يتخلى عن القيم السياسية الإسلامية، ولا رضيَ بتحول الخلافة إلى ملك عن طيب خاطر، بل واجه ذلك في ثورات دموية طوال القرن الأول الهجري، ثم من وقت لآخر خلال القرون التالية، كما سنفصله في الفصل الخامس.

وذهب مالك بن نبي إلى أن تلك الانتفاضات والثورات الدائبة هي "الصدى لاحتجاج الضمير الإسلامي ضد الاستبداد. ويمكن القول إن هذا الصدى لم ينقطع من الأحداث التي عبَّرت بصورة أو بأخرى عن استمرار الروح الديمقراطي الإسلامي عبر التاريخ قروناً

1 مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، 29-30.

2 المرجع نفسه، 29-30.

طويلةً."[1] وقد استمرت ظاهرة الثورات الشعبية في تاريخ الإسلام لإسقاط منظومة حكم وبناء منظومة أخرى أكثر عدالة، رغم أن أيا من تلك الثورات لم تفلح في الالتزام الكامل بالقيم السياسية الإسلامية، أو استعادة روح الدولة النبوية والخلافة الراشدة، لكنها عبَّرت عن رفض الحاسة الأخلاقية الإسلامية للقهر السياسي، وإباء من الأمة الإسلامية عن السير في ركاب الحكام الظلمة.

لكن عاملا ثقافيا منع تلك الروح الدافقة الساعية إلى استعادة القيم السياسية الإسلامية من الاستمرار، وذلك هو ثقافة الوثنية السياسية والعبودية السياسية التي ورثها المسلمون من الدولة الساسانية. وهنا يأتي إسهام مفكر آخر كان لإسهامه وزنه ولأفكاره قيمتها التفسيرية في هذه الدراسة، وهو الفيلسوف المغربي محمد عابد الجابري.

لقد أسهم الجابري بعقله التحليلي المتألق إسهاما عظيما في تشخيص الأزمة السياسية في الحضارة الإسلامية، من خلال تتبع جذور الأزمة ومساراتها في الزمان. ومن الإسهامات الثمينة التي قدمها الجابري وأفادت هذه الدراسة تفككيه لـ"أخلاق الطاعة"[2] و"القيم الإمبراطورية"[3] التي دخلت إلى الثقافة الإسلامية عبر البوابة الفارسية. وتأملاته في "القيم الكسروية" التي "خلَّدت دولة الفتنة الكبرى بذريعة اتِّقاء الفتنة."[4]

وكانت غاية الجابري المنطوقة هي "تعرية الاستبداد بالكشف عن مرتكزاته الأديولوجية: الاجتماعية واللاهوتية والفلسفية."[5] وقد نجح في تلك التعرية نجاحا باهرا، وإن كان تركيزه انصبَّ على تحليل أنظمة الخطاب ومنظومات الأفكار، دون اهتمام كافٍ بسياقات الزمان والمكان، أو انتباه جدِّيٍّ لعوامل التحقق والإمكان. وهذا ما حاولناه هنا، خصوصا

1 مالك بن نبي، **القضايا الكبرى**، 163.

2 الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، 129.

3 المرجع نفسه، 134.

4 المرجع نفسه، 629.

5 الجابري، **العقل السياسي العربي**، 396.

في الحديث عن الفراغ السياسي، ووطأة الإمبراطوريات المحيطة بجزيرة العرب، وأسباب الحيف الذي وقع على القيم السياسية الإسلامية، فحكَم عليها بالجمود والتعطيل.

عودة التشكل الكاذب

ومن المقولات التي كانت لها فائدة تحليلية في تشخيص هذا المسار التاريخي نظرية "التشكل الكاذب" التي استعارها فيلسوف الحضارة الألماني أسوالد اشبنغلر من علم الجيولوجيا، وطبَّقها على العلاقات بين الحضارات القوية والضعيفة. وخلاصتها أن الحضارات الضعيفة إذا نمت على ضفاف حضارات أقوى منها، فإنها تنمو نمواً مشوَّها تحت وطأة تلك الحضارات القوية.

وذهب اشنبغلر إلى أن العرب قبل الإسلام كانوا يعيشون نمطا من هذا التشكل الكاذب في علاقتهم بالأمم المحيطة بالجزيرة العربية، خصوصا الحضارة البابلية ذات المركز الفارسي. فلما جاء الإسلام أخرج العرب من موقع التأثر السلبي، ووضَعهم في موقع التأثير الإيجابي، بعد أن رمى بهم في قلب الملحمة العالمية، فظهرت "الحضارة العربية المتحررة -منذ الإسلام فصاعدا- من كل ما لِعبودية التشكل الكاذب من قيود وأغلال."[1]

وقد ذهب باحثون إيرانيون معاصرون إلى أن هيمنة اللغة العربية على بلاد فارس خلال القرنين التاليين للفتح الإسلامي مثال آخر على "التشكل الكاذب،" حيث غرقت الذات الإيرانية في الثقافة العربية، وعبَّرت عن ذاتها باللغة العربية، حتى جاءت الدولة السامانية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وبدأت إحياء اللغة الفارسية.[2] ووجد باحثان

---

1 أسوالد اشــبنغلر، **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة أحمد الشيباني (بيروت: دار مكتبة الحياة، بلا تاريخ)، 2/ 446.

2 Ehsan Yarshater, "The Persian Presence in the Islamic World," in Richard G. Hovannisian and Georges Sabagh (edits.), *The Persian Presence in the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 95.

معاصر ان نظرية اشبنغلر مفيدة في تفسير علاقة المجتمعات العربية اليوم بالحضارة الغربية، حيث يسود "التشكل الكاذب في عباءة الحضارة الغربية" و"طمس معالم الهوية الإسلامية."[1]

وما ذكره اشبنغلر من أن الإسلام حرَّر العرب من "عبودية التشكل الكاذب" أمر صحيح، لكن هذه الدراسة تشير أيضا إلى أن تحرير الإسلام للعرب -ولعالم المتوسط كله- من عبودية التشكل الكاذب كان تحريرا قصير الأجل، على الأقل في مجال القيم السياسية، إذ سرعان ما طمرت الأعرافُ الإمبراطورية قيمَ المسلمين السياسية بعد أن غزوها في عقر دارها. وهذا هو الشِّق الثاني من محنة القيم السياسية الإسلامية مع السياق التاريخي الذي ظهرت فيه. فالفصل الرابع من هذه الدراسة كله تفصيل لوطأة الحضارة الساسانية على القيم السياسية الإسلامية، وبيان لمسارها إلى قلب الثقافة الإسلامية.

معادلة الوحدة والشرعية

ومن المقولات التحليلية ذات الحضور الكبير في هذه الدراسة ما لاحظه رضوان السيد من صراع الوحدة والشرعية في الثقافة الإسلامية. وهذا أمر يحسن وضعه ضمن سياق الفلسفة السياسية. إذ يمكن تصنيف الفلسفة السياسية منذ عصر اليونان إلى اليوم إلى مذهبين رئيسيين: مذهب تبرير يتعايش مع الاستبداد السياسي ويسوغه، ومذهب تغيير يسعى لتجاوز الاستبداد السياسي والتخلص منه.

وربما يكون هذا هو ما قصده المفكر السياسي الفرنسي جان جاك شوفاليه في دراسته عن **أمهات الكتب السياسية**. فقد قسَّم شوفاليه -في المجلد الأول من دراسته- تلك الكتب السياسية صنفين، فوضع الصنف الأول منها تحت عنوان: "في خدمة المُلْك المطلق" والصنف الثاني تحت عنوان: "الهجوم على الحُكْم المطلق."[2] وكأنما أراد مؤرخ الأفكار السياسية الكبير

---

1 فلورنتن سمارانداكه وصلاح عثمان، **الفلسفة العربية من منظور نيوتروفوسي** (الإسكندرية: منشأة المعارف، 2007)، 167.

2 جان جاك شوفاليه، **أمهات الكتب السياسية من مكيافيلي إلى أيامنا**، ترجمة جورج صدقني (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1980)، 13، 149.

أن يبين لنا أن الفلسفة السياسية لا تخرج عن أحد المذهبين في نهاية المطاف: مذهب التغيير ومذهب التبرير.

وقد لاحظ نصار عبد الله أن "الفلسفة السياسية لا تخرج -في نهاية المطاف- عن أحد احتمالين: فهي إما أن تكون في حصادها النهائي تبريرا للأوضاع القائمة، أو أنها رفض لهذه الأوضاع... وما تاريخ الفلسفة السياسية بأسره إلا تأكيد لهذه الحقيقة."[1] ويمكن القول إن حظ المسلمين من الفلسفة السياسية يندرج في خانة التبرير أكثر مما يندرج في خانة التغيير.

لقد حكم المسار التاريخي على الفقه السياسي الإسلامي بأن يكون -في مجمله- فقه تكيف وتسويغ. ولذلك ساد في الثقافة الإسلامية منطق "السياسة الشرعية" لا منطق "الشرعية السياسية." وشتان بين الأمرين: فالسياسة الشرعية مصطلح تاريخي، وهو وليد فقه التكيف: تكيف المبادئ مع واقع القوة القاهرة، والسعي لإنقاذ ما يمكن إنقاذه تحت سقف الاستبداد السياسي، بعد اليأس من تأسيس السلطة على أسس شرعية. أما "الشرعية السياسية" فهي مفهوم شرعي يستلزم تكييف الواقع مع متطلبات المبدأ، وهو ينبني على أمل صلب في الإصلاح، وإيمان بوجوبه وضرورته وإمكانيته، ويتشبث بمحاكمة الواقع بالمبدأ، لا بتكييف المبدأ مع الواقع.

ولسنا نتهم فقهاء المسلمين بأنهم سوغوا الاستبداد بسوء نية، فهم لم يفعلوا ذلك اعتباطا، وإنما راهنوا على المحافظة على وحدة الأمة بالتغاضي عن مسألة الشرعية السياسية. فتبريرهم كان بحسن نية وحرص على الأمة دون ريب، لكنه يبقى تبريرا في كل الأحوال، كما أن رهانهم كان خاسرا على المدى البعيد.

وهنا تظهر الأهمية التفسيرية العظيمة لتأملات رضوان السيد ذات الصلة بالتزاحم بين وحدة الأمة وشرعية السلطة في التاريخ السياسي الإسلامي. فقد أدرك رضوان السيد بعمقٍ المأزق الذي وقع فيه فقهاء المسلمين، حين ضحَّوا بالشرعية السياسية أملا في الوحدة

---

1 أنطوني دي كرسبني و كينيث مينوج، **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988)، 7 من تقديم المترجم نصار عبد الله.

السياسية، وعبَّر عن ذلك المأزق تعبيرا بليغا يحمل عبرة الماضي الإسلامي للزمن الآتي. ونحن نورد هذا النص الطويل الجميل لأهميته في وضع معادلة التغيير والتبرير، ومعادلة الشرعية والوحدة، في سياقهما الصحيح. يقول رضوان السيد:

> "ربما أمكننا الإفادة من معاناة فقهائنا السياسيين القدامى درسا واحدا، مؤداه أن الاهتمام بالوحدة في حد ذاته ليس كافيا لتحقيقها واستمرارها، وأنه -ضمانا لتحقيق هذا الهدف- لا بد من الاهتمام بطريقة الوصول إليها، بالقدر نفسه الذي نهتم بالفكرة نفسها. وبكلمة أخرى: إن قضية الوحدة -وهي قضية الإسلام نفسه- لا يمكن أن تنفكَّ أو تنفصل عن قضية الشرعية [السياسية] فيه. وللشرعية شرطها الأوحد الذي يتمثل في جماهيرية الإمام (الشورى، فالعقد، فالبيعة). إن الوحدة يمكن أن تستمر أو تتحقق في غياب الشرعية عن طريق القوة والتسلط المجردين. لكنها حينئذ لا تبقى وحدة إسلامية، بل تصبح وحدة كسروية أو قيصرية، كما لاحظ ذلك بعض كبار الصحابة، مثل الحسين بن علي، وعبد الله بن عمر، وعبد الرحمن بن أبي بكر، عندما أرادهم معاوية على البيعة ليزيد ابنه من بعده، وعندها تتحول الخلافة إلى ملك، ويكون علينا أن نوازن بين الجماعة والطاعة. وتعلِّمنا معاناة المفكرين السياسيين المسلمين الطويلة أن قبول أهون الشرين لا يغير من واقع الأمر شيئا، ففقْدُ الشرعية يقود إلى فقْدِ الوحدة، وخسرانِ قضية الإسلام كله على المدى الطويل. فلتبق للوحدة شرعيتها الجماهيرية لكي تبقى هي الوحدة الإسلامية المعروفة."[1]

لقد خرجت الأمة -كإرادة جماعية متبصِّرة- منذ عصر مبكر من حلبة الصراعات على السلطة الذي كان دائرا في أحشاء الحضارة الإسلامية، وساد العمل تحت سقف الحاكم المتغلب، بغضِّ النظر عن شرعيته السياسية. وأصبحت معادلة رجحان الوحدة على الشرعية أمراً مسلَّماً به في الثقافة السياسية الإسلامية خلال قرون مديدة، وساد التشاؤم من أي إصلاح سياسي يتصل بتداول السلطة، كما سنشرح بإفاضة في الفصل الثالث.

---

1 رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة**، 150-151.

لكن انفصال شرعية السلطة عن وحدة الأمة في صدر الإسلام، وسعيُ المسلمين لتحقيق الوحدة بالتنازل عن الشرعية، انتهى بضياع الوحدة بعد تضييع الشرعية، كما لاحظ رضوان السيد بدقة. فبعد تضحية المسلمين بالشرعية السياسية لمصلحة الوحدة الفعلية بعد الفتنة الكبرى، ضحّوْا بالوحدة الفعلية لمصلحة الوحدة الصورية بعد ضعف الدولة العباسية، ثم انهارت الوحدة الصورية.. وانتهى مسار التضحية بالشرعية السياسية إلى نتيجته المنطقية.

المثُل والأفكار المرهَقة

ومن الأفكار ذات القيمة التفسيرية المهمة هنا لفهم الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، فكرةُ المُثُل والأفكار المرهَقة التي طرحها المؤرخ الهولندي جوهان هويزينغا. فحينما تقف أمة من الأمم حيْرَى في التعاطي مع مصادر إلهامها الأخلاقي، وتبدأ في اللف والدوران حول ذاتها مراوحةً مكانها، دون قدرة على اقتحام أرضية فكرية جديدة، أو فتح مسالك جديدة للحركة، فاعلم أن مخزونها العقلي والروحي قد استُهلك، وأن المثُل والأفكار التي كانت تتغذّى بها أصبحت مُرهَقة مستنزَفة.

وتذكِّر حالة الانسداد القيَمي والعقلي التي تعيشها الحضارة الإسلامية اليوم بحالة مشابهة كانت سائدة في أوربا في ختام العصور الوسطى، كما صوَّرها هويزينغا في كتابه **خريف العصور الوسطى**. فقد أوضح هويزينغا أن أوربا في نهاية عصرها الوسيط كانت تتغذى برصيد من "الأفكار والمثُل المرهَقة" التي لم تَعُد تُلهم العقل الأوربي، بل أصبحت عبئا ثقيلا عليه، وذلك حين تحولت الحياة الفكرية تلخيصا وتردادا لثمرات فكر السابقين "دون اقتحام أرضية جديدة."[1] وقد وصف هويزينغا بلغته الشعرية تلك الأفكار والمثُل المرهَقة بأنها "كالثمار التي زاد نُضْجُها عن الحدِّ، أو كالأفُق المُثقَل بالسُّحُب الوردية لحظة

1 Johan Huizinga, *The Autumn of the Middle Ages*, translated by Rodney J. Payton and Ulrich Mammitzsch (Chicago: the University of Chicago Press, 1996), 215.

الغروب."[1] وحينما تصبح الأفكار الموجِّهة لحياة الناس مستنزَفة مرهَقة، فإنها تتحول أطلالا دارسة، تغلق مسالك المستقبل، وتُعشِي الأبصار، فتحرمها من التطلُّع نحو الأفق البعيد.

وقد وجدنا نظرية هويزينغا مفيدة لفهم السقف الفقهي الواطئ الذي يتحكم في رؤية المسلمين اليوم للدولة والنظام السياسي. ومن غير وضع هذا السقف الفقهي الواطئ في سياق التاريخ، وكشف مظاهر تكيفه مع الدولة السلطانية الاستبدادية، فسيظل عائقا صلبا أمام حركة المسلمين، وحاجزا كثيفا بينهم وبين المستقبل. وليس المقصود هنا إدانة فقه فقهائنا السالفين، أو الاستخفاف بجهدهم وجهادهم العلمي، بل فهم السياقات التي تشكّل فيها ذلك الفقه، وإدراك محدوديته في الزمان والمكان. وهذا ما سنبينه في الفصل الثالث خلال الحديث عن هواجس الخوف من الفتنة، ومعادلة التضحية بالشرعية لمصلحة الوحدة، وغيرها من مسلّمات غالبة في التراث السياسي الإسلامي.

وفي تمييز مالك بن نبي بين صحة الفكرة وصلاحيتها ما قد يفيد في التحرر من سطوة فقه التكيف القديم، دون تنكر لجهود الفقهاء الأقدمين، حيث أوضح مالك أن "كل فكرة لها جانبان: جانب الصحة، وجانب الصلاحية. قد تكون فكرة ما صالحة وليست صحيحة، وقد تكون فكرة صحيحة، ثم فقدت في الطريق صلاحيتها لأي أسباب."[2] فحتى لو افترضنا أن ما طرحه فقهاؤنا من تنظير سياسي كان صحيحا في عصره، فهو لم يعُدْ صالحا في عصرنا؛ لأن صلاحيته انتهت، فتحول جدلا تاريخيا وأجوبة نظرية عن أسئلة لم يَعُد لها وجود، ودرساً في تاريخ الأفكار وحركتها خلال الزمن الماضي، لا مصدر إلهام في الحاضر والمستقبل، بسبب التبدل العميق في الزمان والمكان. فالوحي وحده هو الذي يتسم بالإطلاق، وهو وحده القادر على اختراق حركة الزمان ومسافة المكان.

---

1 Ibid., xix.

2 مالك بن نبي، **دور المسلم ورســالته في الثلث الأخير من القرن العشرين** (دمشق: دار الفكر، 1991)، 62. وقارن أيضا هذا التمييز بما ذكره في كتابه: **المسلم في عالم الاقتصاد** (دمشق: دار الفكر، 2000)، 103.

وكان مالك بن نبي قد تنبَّه إلى الطبيعة التلفيقية التوفيقية التي اتسمت بها الحضارة الإسلامية في شقِّها السياسي، وما شابها من تكيف مع منطق القهر والاستبداد، حيث تحكمت مواريث معركة صفِّين في مسار تلك الحضارة، فكتب: "إن التطور المعروف باسم الحضارة الإسلامية، لم يكن في الواقع سوى محاولة للتوفيق بين واقع الأمر المتخلف عن صفِّين وبين ما جاء به الإسلام. ولقد جهدت مدارس الفقه لتحقيق هذا التوفيق، ووقف الأئمة في وجه الحكم الملكي -غير الإسلامي- المتعصب المستبد، حتى إننا نرى أن الحضارة الإسلامية آنذاك لم تنشأ عن مبادئ الإسلام، بل إن هذه المبادئ هي التي توافقت مع سلطة زمنية قاهرة."[1]

وهذا تشخيص دقيق ومفتاح من أهم المفاتيح لفهم التاريخ السياسي الإسلامي والفقه السياسي الإسلامي، فلن نفهم التراث السياسي إلا إذا أدركنا أنه كان في جوهره تكيفا مع مواريث معركة صفِّين وما فرضَتْه من قانون الغاب في شأن الشرعية السياسية، واستمرارا لمنطق صفقة عام الجماعة التي ضحَّت بالشرعية السياسية لمصلحة وحدة الأمة، فضاعت الشرعية والوحدة معا.

وفي ضوء نظرية "الأفكار والمُثُل المرهَقة" عند هويزينغا، ونظرية الفصل بين صحة الفكرة وصلاحيتها عند مالك بن نبي، يتبين أن الفقه السياسي الموروث أصبح اليوم عبئا على المسلمين، لا مصدرا لإلهامهم، وهم يسعون لشق طريق رحب إلى المستقبل. وفي لحظات الانسداد الفكري والأخلاقي هذه لا تستطيع الأمة الخروج من أزمتها الدستورية إلا إذا أدركت كيف دخلت إليها، وذلك بتأصيل الأصول، وتحرير المفاهيم، والتدقيق في المسلَّمات الضمنية، ووضع التاريخ على مشرحة النقد، والتحرر من الثوابت التي لم تثبت بمنطوق الوحي، أو بَدائه الحس، أو مسلَّمات العقل.

---

1 مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، 62.

هشاشة مؤسسية مزمنة

ولا ننسى -ضمن من ندين لهم بأفكار ذات قيمة تفسيرية ثمينة- اثنين من علماء السياسة الأميركيين المعاصرين، وهما صامويل هنتنغتون وفرانسيس فوكوياما. فالمنهج المؤسسي الذي انتهجه هذان المفكران في تحليل الظاهرة السياسية كان له أثره في هذه الدراسة. وقد لاحظ فوكوياما وجود "مبدأ عام للمحافظة على المؤسسات في مختلف المجتمعات البشرية،"[1] وهو أمر يمكن أن يفسِّر حذَر الفقه السياسي الإسلامي القديم من الفتنة، وحرصه على وحدة الكلمة و"حماية البيضة،" ولو على حساب الشرعية السياسية والعدل السياسي.

وهذا المنحى المؤسسي في التحليل السياسي الذي تبناه هنتنغتون وفوكوياما أعانها على إدراك الصعوبة التي تواجهها المجتمعات البشرية حين تضطر إلى التضحية بالشرعية السياسية لمصلحة وحدة الجماعة، في ظروف تشاؤم عميق حول إمكان الجمع بين الشرعية والوحدة. وقد رصدْنا هذا التشاؤم في الثقافة السياسية الإسلامية خلال الحديث عن "صفِّين والتشاؤم الدفين" في الفصل الخامس. وهو ليس ظاهرة خاصة بالحضارة الإسلامية، بل هو ظاهرة عامة في كل مجتمع بشري واجه تناقضا وجوديا بين وحدة المجتمع وشرعية السلطة.

ولعل من أبلغ من عبَّروا عن هذه المعادلة الصعبة هو والترْ ليبمانْ في ما نقله عنه هنتنغتون من قوله: "ما من حاجة -بالنسبة إلى الذين يعيشون جماعاتٍ- أشدَّ إلحاحاً من أن يكونوا محكومين: بحكمٍ ذاتيٍّ إذا أمكن، بحكمٍ جيد إذا كانوا محظوظين، لكن أن يكونوا محكومين على أي حال."[2] والأبلغ من ذلك بالنسبة إلى دراستنا هذه هو تعليق هنتنغتون على هذه المقولة، حيث قال: "كتب السيد ليبمان هذه الكلمات في لحظة يأسٍ من الولايات المتحدة."[3] فاليأس من إصلاح السلطة السياسية -أو صلاحها- هو الذي يدفع الناس إلى قبول أي نوع من السلطة، ولو كانت استبدادية جائرة.

---

1 **أصول النظام السياسي**، 1/ 577.

2 صامويل هنتنغتون، **النظام السـياسي لمجتمعات متغيرة**، ترجمة سـمية فلّو عبّود (بيروت: دار الساقي، 1993)، 8.

3 المرجع نفسه.

وقد بالغ كل من هنتنغتون وفوكوياما في التعبير عن أهمية المؤسسات، فصارت نظريتهما السياسية أقرب إلى داروينية معاصرة وهوبزية مؤسسية، حلت فيها المؤسسة محل وحش هوبزْ الشهير، حتى إن هنتنغتون ذهب إلى اعتبار "الجندي بنَّاء للمؤسسة" السياسية، حيث "يستطيع الجيش أن يكون متماسكا وبيروقراطياً ومنظما،"[1] وهذا ما تحتاجه المؤسسات السياسية من وجهة نظره. واتفق هو وتلميذُه فوكوياما في ترجيح جانب المؤسسة على جانب الحرية، وفي "أن النظام السياسي يجب أن يحظى بالأولوية على الدَّمَقْرطة."[2] ولسنا نتفق مع هذين المفكرين في هذه المبالغة التي تقترب من عبادة المؤسسة في ذاتها ولذاتها، ولا نرى الطغيان بديلاً عن الفوضى. وقد وقع فوكوياما في أخطاء جسيمة خلال رصده للتطور السياسي في التاريخ الإسلامي -كما سنبينه في الفصل الخامس- بسبب ضحالة معرفته بالثقافة الإسلامية. لكن يبقى لهذين المفكرين السياسيين فضل كبير على هذه الدراسة في نظراتهما الثاقبة إلى ظاهرة التطور السياسي في المجتمعات البشرية من منظور مؤسسي.

النص والتاريخ الملهِم

إن مما يميِّز هذه الدراسة عن غيرها من الدراسات المتداولة هو كثافة النص السياسي الإسلامي. والمقصود بالنص السياسي الإسلامي الآيات القرآنية ذات المدلول السياسي، سواء منها ما يتناول قيما سياسية مجردة، كالأمانة والعدل والطاعة، أو ما يحمل دلالة سياسية عملية، كالصراع بين الرسل وأقوامهم، أو بين المستضعفين والمستكبرين. كما نقصد بالنص السياسي الإسلامي الكمَّ الهائل من السنن السياسية الموجود في مدوَّنات الحديث النبوي، سواء في صيغة نصوص قولية آمرة وناهية، أو في صيغة وصف لأفعال النبي صلى الله عليه وسلم السياسية، وإجماعات الصحابة في عهد الخلفاء الراشدين قبل الفتنة الكبرى. فقد وقع الحيف كثيرا على هذه السنن السياسية، وفرَّط فيها دارسو المسألة السياسية الإسلامية قديما وحديثا تفريطا كبيرا.

---

1 المرجع نفسه، 253، 256.

2 فوكوياما، أصول النظام السياسي، 1/ 601.

تتميز الدراسة كذلك بحضور أهل النص السياسي الإسلامي. والمقصود بهم أهل الحديث والفقه. فقد ترك لنا هؤلاء تراثا ثريا من التفاعل مع النص ومع الواقع لم يمنحه الباحثون المعاصرون حقه من التقدير، ولم يبذلوا جهدا كبيرا لفهم منطقه الداخلي. لقد انشغل كثيرون بكتب الآداب السلطانية عن النص الإسلامي، وعن إسهامات أهل النص الإسلامي. فمنهم من فعل ذلك انطلاقا من موقف علماني أو شِبْه علماني، استعلاءً على النص الديني وما يتصل به، ومنهم من فعله زهداً في ثمار الأفكار التي تركها الفقهاء والمحدِّثون، لأنهم اعتبروا أهل الفقه والحديث غير داخلين ضمن أهل النظر السياسي. وقد غفل هؤلاء عن أن الفقهاء والمحدِّثين شكلوا النسيج الأخلاقي في المجتمعات الإسلامية -في السياسة وغير السياسة- أكثر مما شكله كتَّاب الآداب السلطانية.

لقد ظل النموذج الأول الذي تجسد فيه النص السياسي الإسلامي على الأرض -خلال دولة النبوة والخلافة الراشدة- تاريخا مُلهِما وذاكرة محفِّزة للضمير المسلم، مما جعل الإمكان السياسي الإسلامي متمنِّعا على النسيان. وليس التاريخ الملهِم خصوصية إسلامية، فكل الشعوب التي تحمل في ذاكرتها الجمعية ماضياً حُراً تكتسب مناعة ضد الاستبداد. وإن هي اضطُرت إلى قبول الاستبداد بعقولها استجابة لضرورة عملية، فإنها لا تقبله بقلوبها قبولا دائما، ولا تفتأ تبحث في ماضيها الحرّ عن إلهام ودليل إلى طريق الحرية.

وقد نبَّه ماكيافيلي الأمراء المستبدين على صعوبة الهيمنة على المجتمعات التي ذاقت طعم الحرية في الماضي، ونصحهم بإبادة تلك المجتمعات إذا غزوها، والقضاء عليها قبل أن تقضيَ عليهم! فقال: "ومن يصبحُ حاكما لمدينة كانت حرة ولا يدمرها، فليتوقعْ أن تقضيَ هي عليه؛ لأنها ستجد دائما الدافع للتمرد باسم الحرية، وباسم أحوالها القديمة. وهي أشياء لا تُنسى، لا بمرور الزمن، ولا بما يناله الأمير من مزايا... فالناس لن تتخلى عن ذكريات حريتها القديمة بسهولة."[1]

---

1 ماكيافيلي، **كتاب الأمير**، ترجمة أكرم مؤمن (القاهرة: مكتبة ابن سينا، 2004)، 37.

ونحن ندين لماكيافيلي -وهو يقدِّم هذه النصيحة الدموية- بتنبيهنا إلى أهمية ماضي الحرية، وقوةِ إلهامِه الباقي في ذاكرة الشعوب. ومن بين الحضارات الإنسانية الكبرى، امتازت كل من الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية بوجود ذاكرة متعلقة بماضٍ سياسي حرٍّ، هو في الحالة الغربية ديمقراطية اليونان والرومان، وفي الحالة الإسلامية حقبة الدولة النبوية والخلافة الراشدة. وظل استدعاء ذلك الماضي مُلهما في كل من الثقافتين حقباً متطاولة.

ولا عجب أن خصص جان جاك روسو فصلا من كتابه **في العقد الاجتماعي** للماضي الجمهوري الروماني، وذكر أنه في الجمهورية الرومانية "لم يكن هناك من قانون قط وأصبح نافذا، ولا من حاكمٍ قط وتم انتخابه، إلا وكان ذلك داخل مجالس الشعب... الشعب الروماني كان حقيقة صاحب السيادة في الحق والواقع."[1] ولا عجب أيضا أن رجع آباء الثورة الأميركية في "الأوراق الفيدرالية" إلى كل من الماضي الديمقراطي في اليونان والرومان واستلهموه، حتى إن الكتّاب الثلاثة الذين صاغوا الأوراق الفيدرالية -ألكساندر هاملتون وجون جاي وجيمس ماديسون- اختاروا "بوبليوس" اسما مستعارا لتوقيع جميع تلك الأوراق الثمانين. و"بوبليوس" هو أحد الساسة الرومان، اشتهر ببلاغته، وَجُوده، والتزامه بالمبادئ الجمهورية.[2]

وقد يكون روسو بالغ في تصوير نُضج الديمقراطية الرومانية حين قال إن الشعب الروماني "هو مثال جميع الشعوب الحرة،"[3] كما قد يكون الآباء الأميركيون بالغوا في الإعلاء من شأن الديمقراطية اليونانية، وبالمثل يبالغ بعض المسلمين اليوم في تصوير الخلافة الراشدة. لكن الإلهام التاريخي يبقى مهماً في الحالات الثلاث، بغض النظر عن الدقة في

1 روسو، **في العقد الاجتماعي**، 221.

2 راجع:

Hamilton, Jay and Madison, *The Federalist Papers*, xlv.

3 روســو، **خطاب في أصل التفاوت وفي أُسُســه بين البشر**، ترجمة بولس غانم (بــيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، 39.

تصوّر أحداث الزمن الغابر وتصويره من وجهة نظر أكاديمية بحتة. فحتى حين لا يوجد هذا الماضي المُلهم، فإن البشر يميلون إلى اختلاقه ثم استلهامه.

وهذا بالضبط ما فعله الثوار الإنكليز الساعون إلى تقييد سلطة الملوك في القرن السابع عشر، حين ادَّعوا أن إنكلترا كانت تعيش في ظل دستور غابر مُقيِّد لسلطة ملوكها قبل الغزو النورماندي لأراضيها في معركة هاستينغ الحاسمة عام 1066م، وأن ما كانوا يفعلونه هم عام 1688م من تقييد سلطة الملوك مجرد عودة إلى ذلك الماضي الدستوري المجيد. وهذه مجرد أسطورة كما بيَّن مؤرخون معاصرون.[1] لكن يبدو أنها كانت أسطورة مفيدة في لحظة تحول تاريخي، فهي مثال جيد على اختلاق الماضي خدمة للحاضر. لقد كانت الثورة الإنكليزية تغييراً للنظام القديم، وبناءً لنظام سياسي جديد، لكن ذلك التغيير جاء "متسترا تحت دعوى المحافظة على الحقوق والمؤسسات العتيقة أو استعادتها."[2]

ولم تكن الثورة الفرنسية بعيدة عن استلهام الماضي الديمقراطي الذي ورثته الحضارة الغربية عن اليونان والرومان. وقد لاحظ ذلك مؤرخ الثورة الفرنسية غوستاف لوبون، فكتب عن الثوار الفرنسيين قائلا: "كان سِحْر خواطر اليونان والرومان لهم يدفعهم إلى مطالعة كتب أفلاطون وبلوتارك، ولهذا السبب كانوا يودون نشر دستور إسبارطة وعاداتها وتقشفها وقوانينها. ولم يقل أبناء الطبقة الوسطى الذين قاموا بالثورة الفرنسية... إنهم ابتدعوا شيئًا، بل أعربوا عن رغبتهم في الرجوع إلى ماضٍ بعيد."[3]

---

1 عن هذه الأسطورة وأثرها، وموقف المؤرخين المعاصرين منها، راجع:

"Ancient Constitution" in Sheldon (edit.), *Encyclopedia of Political Thought*, 12.

2 Michael D. Richards, *Revolutions in World History* (London: Routledge, 2004), 4.

3 غوستاف لوبون، **روح الثورات والثورة الفرنسية**، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة: كلمات عربية، 2013)، 112.

فإذا كانت ذاكرة الحرية السياسية مانعة من الخنوع للعبودية السياسية -كما لاحظ ماكيافيلي بحق- فإن الذاكرة السياسية الإسلامية ليست مجرد تعلُّق بتاريخ مُلهم، هو تاريخ الخلافة الراشدة، بل هي أيضا تعلق بنصٍّ مقدَّس مُلزم، هو نص القرآن والسنة الذي ظل يضغط على الضمير المسلم عبر القرون، ويذكّره بمعاني الشورى والعدل وغيرهما من القيم السياسية الإسلامية المنصوصة. وهذا ما جعل الذاكرة السياسية الإسلامية ذاكرة صلبة، وجعل الإمكان السياسي الإسلامي إمكانا يأبى النسيان.

وعلى عكس ما يذهب إليه بعض الناس من أن تعلُّق الضمير المسلم بدولة النبوة والخلافة الراشدة تعلقٌ بمثال طوباويٍّ لا يقبل التحقق، فإن تلك التجربة تجربة عملية تجسَّدت في التاريخ. وحتى لو افترضنا أن ما يذهب إليه هؤلاء صحيح، فإن "وجود طُوبَى الحرية في مجتمع ما مهمٌّ جداً؛ لأنه يدل على أن المجتمع مستعد لقبول الدعوة إلى الحرية."[1]

وقد لاحظ مالك بن نبي أن واقع "الاستعباد" السياسي الذي نتج عن معركة صفين لم يتحول مباشرة إلى ثقافة "عبودية" في نفوس المسلمين. فلكي يستحكم الاستبداد في أي مجتمع لا بد من تلاقي واقع الاستعباد المفروض من جهة الحاكم وقبول العبودية من جهة المحكوم، لا بد من وجود "الطاغية" و"العبد" كليهما. لكن ما أسفرت عنه وقعة صفين في صدر الإسلام هو تحقيق الشق الأول فقط من المعادلة، إذ يرى مالك أننا "إذا لاحظنا أن الطاغية المستبد قد ظهر من جديد في شخص الحاكم، يجب أن نلاحظ أن العبد لم يظهر بعدُ في شخص المحكوم ما دام متمسكاً بالروح الإسلامي... فهذه الرقابة التي يفرضها الضمير الإسلامي على أعمال الحكم قد استمر أثرها في التاريخ الإسلامي."[2] وكان لا بد من اختراق ثقافي للجسد الإسلامي ليصبح الاستبداد سائغا ومسوَّغا من الناحية الأخلاقية، وهو ما تحقق جزئيا بتأثير الثقافة الساسانية ومواريثها السياسية.

---

1 عبد الله العروي، مفهوم الحرية (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993)، 23.

2 مالك بن نبي، **القضايا الكبرى**، 162.

وراء التسنن والتشيع

لقد استمدت هذه الدراسة أساس قاعدتها المعيارية وجلَّ مادتها التاريخية من مصادر سنية، بحكم أن أهل السنة هم جمهور المسلمين، لكن ذلك لا يعني اقتناعا منا بانفصال الخط السني والخط الشيعي في تاريخ الحضارة الإسلامية في مسارين متوازيين، كما يرى بعض الناس. فرغم الخلاف العميق بين السنة والشيعة في النظرية السياسية -خصوصا في مسألة شرعية السلطة- فإن جوهر الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية واحد بوجهيه السني والشيعي، والمعاناة للخروج من تلك الأزمة معاناة واحدة، وحتى المخارج التي نظّر لها فقهاء الطرفين للتعامل مع الأزمة الدستورية الإسلامية مخارجُ متقاربة جدا، رغم اختلاف الاصطلاح المعبّر عن ذلك في الخطابين السني والشيعي.

يميل المؤرخ الشيعي العراقي عبد الله فياض إلى أن التشيع كان ذا طابع تعبدي لا سياسي في صدر الإسلام، ثم تحول حركة سياسية بعد ذلك. وقد احتج فياض لذلك بتجنب العديد من قادة أهل البيت الأوائل للسياسة بعد فاجعة كربلاء، وانشغالهم بالعلم والعبادة. وهذا يعني أن الفوارق السياسية بين التسنن والتشيع لم تكن كبيرة في صدر الإسلام، وأنها نمت وتطورت في ما لحق من قرون. لكن محمد باقر الصدر -في تقديمه لكتاب فياض- يرفض هذا المنحى من التحليل في تفسير تاريخ التشيع، ويصرُّ على ارتباط السياسي والديني في التشيع منذ البداية "تبعا لعدم انفصال أحدهما عن الآخر في الإسلام نفسه،"[1] ويجادل بأن "ليس من الممكن أن نتصور تنازل الأئمة عن الجانب السياسي إلا إذا تنازلوا عن التشيع."[2]

وربما يكون الأدق من المنظور التاريخي أن التشيع السياسي هو الأصل، وأن تطوره إلى تشيع ديني جاء في مرحلة لاحقة، بدليل أن العديد من الشعائر الشيعية ظهرت في وقت متأخر نسبيا. ولعل مارشال هودغسون قد أحسن التوصيف إذ بيّن أن "الشيعة لم تكن

---

1 انظر تقديم الصدر لكتاب عبد الله فياض، **تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة منذ نشأة التشيع حتى مطلع القرن الرابع الهجري** (بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1986)، 23.

2 فياض، **تاريخ الإمامية**، 24.

يومذاك طائفة، ولا كان هناك انشطار للإسلام بين تشيع وتسنن، فالشيعة والعثمانية كانتا مجرد موقفين من قضية الإمامة، لا انشطاراً شاملاً في صف المؤمنين."[1]

والذي يضع الخلاف بين السنة والشيعة في سياقه التاريخي يجد أنه -في بداياته على الأقل- كان مجرد عرَض من أعراض الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية. فالتشيع والتسنن كلاهما وليدٌ لهذه الأزمة: من رحِمها خَرَجا، ولمنطقها استأْسَرا حتى اليوم. ولأن التسنن والتشيع عرَضان للأزمة ذاتها، فقد عبَّرا عن التكيف مع القهر السياسي بالآلية الذهنية ذاتها، رغم الاختلاف بينهما في الجدل الكلامي حول الإمامة. فقد ضحَّى كل من السنة والشيعة بالشرعية السياسية في النهاية، فحصر الشيعة الإمامة في الأسرة النبوية (آل البيت)، وحصر السنة الخلافة في القبيلة النبوية (قريش). ثم قال الشيعة بعصمة الأئمة، وقال السنة بعدالة الصحابة (وهي صيغة مخفَّفة من العصمة). وأخيرا تبنَّى الشيعة التقيَّة، وتبني السنة المداراة. وإذا كانت التقية هي "الحذر من إظهار ما في النفس من معتقد وغيره"[2] فإن المداراة هي "الملاينة والملاطفة."[3] وفي السياق السياسي يتضمن كلا المفهومين مداهنة للحاكم الجائر، خوفا من سطوته، أو خوفا على الأمة من التمزق. ويدل كل ذلك في المجمل على أن الفكر السني والفكر الشيعي وليدان لنفس الفعل التاريخي، فكلاهما تكيفٌ مع قهر الدولة ورفضٌ له في الوقت ذاته. وسنوضح في الفصل الخامس جوانب من هذا التكيف مع القهر السياسي في كل من الفقه السياسي السني والشيعي.

على أن هذا لا يعني إنكارا للفجوة الكبيرة في النظرية السياسية بين السنة والشيعة. فلا شك أن الطابع القدسي الذي اتَّسمت به نظرية الإمامة في التشيع جعلها بعيدة جداً عن مبدأ الشورى القرآني، وعن المنظور السياسي السُّني. وإنما المقصود -من وجهة نظرنا- هو أن

---

1 Marshall G. S. Hodgson, "How Did the Early Shî'a become Sectarian," *Journal of the American Oriental Society* 75, no. 1 (Jan.-Mar., 1955), 3.

2 أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري** (بيروت: دار المعرفة، 1379 هـ)، 12/ 314.

3 زين الدين المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف** (القاهرة: عالم الكتب، 1990)، ص 301.

هذا الخلاف العميق في النظرية السياسية صاحبه تقارب كبير في آليات التكيف مع القهر السياسي لدى السنة والشيعة، فقبِل أهل السنة -على مضَضٍ- ما رأوه غصبا لحقِّ الأمة، وقبل الشيعة -على مضَضٍ- مارأوه غصبا لحقِّ الأئمة. وهذا يدل على أن الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية أزمة واحدة في العمق والجوهر، حتى وإن عبَّر السنة والشيعة عن ذلك بلغة فقهية وكلامية مختلفة.

قلب الحضارة الإسلامية

إن مصطلح الحضارة الإسلامية المستخدَم في هذا الكتاب ليس مفهوما ثقافيا، بل هو مفهوم مستمد من التاريخ السياسي والجغرافيا السياسية. والمقصود بـ"الحضارة" هنا مجموعةُ دولٍ تجمعها رابطة ثقافية، وتتمحور حول مركز، على نحو ما استعمل صامويل هنتنغتون هذا المصطلح في كتابه الشهير: **صراع الحضارات**. وتبعاً لهذا الاستعمال كان التركيز في الكتاب على الأقاليم العربية والتركية والفارسية من العالم الإسلامي، وكانت المراهنة على أن مستقبل العالم الإسلامي مرتبط بما يحدث في هذه الأقاليم.

وقد يعترض معترض على ذلك بأن العالم الإسلامي أوسعُ وأكبرُ من هذه الأقاليم بكثير، وأن الدول الإسلامية ذات التعداد السكاني الأكبر تقع خارج هذه المناطق. والتساؤل في محله، والاعتراض وجيه، لكنهما ينطلقان من منظور الديموغرافيا، بينما ننطلق نحن من منظور التاريخ السياسي والجغرافيا السياسية. وبمنطق التاريخ السياسي والجغرافيا السياسية تُعتبر المنطقةُ العربية التركية الفارسية قلبَ العالم الإسلامي.

أما التاريخ السياسي فيكفي من شواهده أن العالم الإسلامي لم يُحكم قطُّ حكما مركزيا إلا انطلاقا من بلاد العرب أو الأناضول، فقد كان مركزُ دولة النبوة والخلافة الراشدة والدولتين الأموية والعباسية في المنطقة العربية (المدينة المنورة، فدمشق، فبغداد)، ثم كان مركز الدولة العثمانية في الأناضول (اسطنبول). وفي إيران وُلدت نواة الدولة السلجوقية التي سيطرت على قلب العالم الإسلامي، وفيها وُلدت وترسخت أقوى دولة منافسة للحكم المركزي

العثماني، وهي الدولة الصفوية. وهذه السوابق التاريخية لا تزال لها توابعها إلى اليوم، وهي تجعل من المنطقة العربية وتركيا وإيران القلبَ الذي يحدد مصائر العالم الإسلامي السياسية.

وأما بمنطق الجغرافيا السياسية فالأمر أوضح. ويحسن هنا أن نستفيد مما كتبه اثنان من أعظم علماء الجغرافيا السياسية المعاصرين، وهما عالم الجغرافيا المصري جمال حمدان، والمفكر السياسي التركي أحمد داود أوغلو. فربما يكون هذان المفكران هما الوحيدين -من بين المفكرين المسلمين المعاصرين- اللذين قدما رؤية متماسكة للجغرافيا السياسية الإسلامية.

فقد لاحظ جمال حمدان أن العالم الإسلامي في تشكله الجغرافي هلالٌ "يتألف من قلب وجناحين،"[1] وأن هذا الهلال موزَّع ما بين جنوب آسيا وشمال أفريقيا. فـ"دار الإسلام في أفريقيا تتركز في الدرجة الأولى في نصفها الشمالي، بينما تقع في آسيا في نصفها الجنوبي."[2] وخارج نطاق هذا الهلال، فإن "الإسلام جنوب خط الاستواء أطرافٌ وأصابعُ ثانوية، وهو في العالم الجديد شظايا سديمية متطايرة."[3] ومثل ذلك ينطبق على بعض دول آسيا البعيدة من قلب العالم الإسلامي مثل بنغلاديش وإندونيسيا، رغم الوزن الديمغرافي الكبير لهاتين الدولتين.

أما قلب العالم الإسلامي -كما يقول حمدان- فهو في العالم العربي الذي هو "النواة النووية للإسلام" و "القطب المغناطيسي للمؤمنين،"[4] وهو "ينبوع الإسلام ونافورته تاريخيا وجغرافياً."[5] وأما جناحا الهلال فهما يمتدان شرقا في جنوب آسيا، وغربا في شمال أفريقيا.

وليست مركزية العالم العربي في العالم الإسلامي راجعة إلى فضلٍ للعرب على غيرهم من أبناء الأسرة الإسلامية أو الإنسانية، بل إلى عوامل أخرى تنتسب للتاريخ والجغرافيا

---

1 جمال حمدان، **العالم الإسلامي المعاصر** (القاهرة: مطبعة المدني، 1971)، 20.

2 المرجع نفسه، 20.

3 المرجع نفسه، 15.

4 المرجع نفسه، 26.

5 المرجع نفسه، 51.

الدينية والثقافية، أهمها أن بلاد العرب هي "مهدُ العقيدة وموطن الأماكن المقدسة"[1] (مكة والمدينة والقدس)، وكون اللغة العربية مرتبطة ارتباطا عضويا بالوحي الإسلامي. فاللغة العربية "عنصرٌ أكثر ارتباطا وأشدُّ التصاقا بالإسلام من العرب أنفسهم،" كما لاحظ جمال حمدان بحق.[2] كما أن القلب ليس دائما مصدر صحة وقوة للجسد، بل قد يكون مصدر علة وضعف أحيانا، وليس قلب العالم الإسلامي استثناء من ذلك.

لكن المتأمل في الجغرافيا السياسية التي تصورها جمال حمدان يجد بعض التفاصيل الضائعة، أهمها أن حمدان ترك الطير الإسلامي العملاق من غير رأس، رغم أن الخريطة تضع تركيا في موقع الرأس من هيكل هذا الطير ذي القلب والجناحين. ويرجع هذا الحذف المثير إلى تحيزات جمال حمدان القومية العربية ضد الأتراك، وهي تحيزات نجدها أكثر صراحة ووضوحا في حديثه عن تاريخ الدولة العثمانية، حيث جعل حمدان الدولة الإسلامية حين حكمها العرب "إمبراطورية تحريرية،"[3] بينما جعل الحكم التركي للعالم الإسلامي نوعا من "الاستعمار الديني" للعالم العربي، حيث "جاء الأتراك في مسوح الدين الإسلامي وتحت قناعه!" كما يدَّعي حمدان[4] الذي يزعم أيضا أن ما دعاه "الاستعمار التركي" للعرب كان "استعمارا عقيما في نتائجه وإنجازاته."[5]

ولو أنصف حمدان لاعترف بأن العرب كانوا سيف الإسلام في مرحلة الاندفاع، وأن الترك كانوا درع الإسلام في مرحلة الدفاع، وأن كلا الشعبين -وغيرهما من الأقوام المسلمة- كان له إسهامه في الحضارة الإسلامية. ويكفي لإدراك هذه الحقيقة أن يتأمل المنصف ما كتبه ابن خلدون في تاريخه عن دور الأتراك في حماية حدود الحضارة الإسلامية وتجديد

1 المرجع نفسه، 26.

2 حمدان، **العالم الإسلامي المعاصر**، 62.

3 جمال حمدان، **استراتيجية الاستعمار والتحرير** (القاهرة: دار الشروق، 1983)، 26.

4 المرجع نفسه، 46.

5 المرجع نفسه، 45.

نضارتها، بعد أن وهَن سلطان العرب.[1] أما إسقاط مقولات الاستعمار والتحرير المعاصرة على إمبراطورية إسلامية قديمة تجمع مختلف الأقوام فهو إسقاط غير موفَّق، وما كان ليقع فيه مفكر عبقري بمستوى جمال حمدان لولا الهوى القومي، الذي أعمى كثيرا من العرب والأتراك المعاصرين عن رؤية ما يجمع بينهم من أرحام دينية وتاريخية.

ويبقى الاعتراف بالفضل لحمدان في إضفاء المعنى على جغرافية العالم الإسلامي من خلال نظرية القلب والجناحين. لكن يمكن القول -بتفصيل أدقَّ وإنصاف أكثرَ - إن جغرافية العالم الإسلامي السياسية تتألف من جسد عملاق في شكل طير ، ويتألف هذا الجسد العملاق من رأسٍ هو تركيا، وقلبٍ هو الجزيرة العربية والشام والعراق، وجناحٍ أيمن يبدأ من إيران مُشرِّقاً، وجناحٍ أيسر يبدأ من مصر مُغرِّباً.[2]

وهنا نترك جمال حمدان، وننتقل إلى أحمد داود أوغلو الذي حاول إضفاء معانٍ تحليلية على الجغرافيا السياسية لقلب العالم الإسلامي، وهو منطقة الشرق الأوسط التي تشمل تركيا ومصر والشام والعراق والجزيرة العربية وإيران. ويرى داود أوغلو أن "منطقة الشرق الأوسط تحتوي على الخطوط الأساسية لتاريخ الإنسانية، على الصعيدين الروحي والمادي، بسبب موقعها الاستراتيجي بالغ الأهمية."[3]

وهي المنطقة التي تشكِّل مركز ثقل الطير الإسلامي العملاق. فقد ذهب داود أوغلو إلى أن منطقة الشرق الأوسط تتألف من مثلثات ثلاثة: أكبرَ وأوسطَ وأصغرَ. أما المثلث الأكبر فهو تركيا ومصر وإيران، وفي داخله يقع مثلث أوسط هو السعودية والعراق وسوريا، وفي داخل المثلث الأوسط مثلث أصغر هو الأردن ولبنان وفلسطين. وأهم المثلثات الثلاثة من منظور الجغرافيا السياسية الذي يتبناه داود أوغلو هو المثلث الأكبر: "مثلث تركيا-إيران-

---

1 انظر نص ابن خلدون في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

2 ممن انتبهوا إلى هذا الهيكل الجغرافي في شكل طائر، ووجود تركيا في موقع الرأس منه، جاسم سلطان، **الذاكرة التاريخية: نحو وعي استراتيجي بالتاريخ** (المنصورة: أم القرى، 2007)، 137.

3 أحمد داود أوغلو، **العمق الإستراتيجي: موقع تركيا ودورها في الساحة الدولية**، ترجمة محمد جابر ثلجي وطارق عبد الجليل (الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2011)، 157.

مصر الذي يشكل مركز الثقل التاريخي والجيوسياسي لتوازنات القوى التي تطوّق منطقة الشرق الأوسط."[1]

وكان داود أوغلو أقل تحيزا من جمال حمدان، وأعمقَ إدراكا للماضي المشترك والمصير المشترك الذي يجمع شعوب المنطقة، فنصح شعوب المنطقة بأمور ثلاثة هي: "البدء بتجاوز التراكمات السيكولوجية المتبادلة، وترسيخ الوعي بمصير إقليمي مشترك، والحفاظ على العلاقات البينية من مؤثرات التوازنات العالمية."[2] وهي الخلاصة ذاتها التي توصل إليها جاسم سلطان بشيء من التحوير، فاعتبر "مثلث العرب والفرس والترك... نسيج المنطقة التاريخي."[3] وهذا النسيج التاريخي "حين يجد معادلة التعاون والتنسيق تكتسب المنطقة حصانتها في وجه قوى ما وراء البحار. وحين لا يجد معادلته الصحيحة ينقلب على ذاته ويدمرها، ثم يَخضع للقادمين من وراء البحار، كما حدث مع الصليبيين.. أو من وراء المجال، في الغزو المغولي الأكبر."[4]

وما اقترحه داود أوغلو وجاسم سلطان برنامج طموح لا مستقبل للمنطقة بدونه، لكنه لا تزال تعوقه عوائق عديدة، منها التحيزات القومية المتبادلة، والنفوذ الدولي المُعيق لأي توافق بين أقطاب المنطقة، والأنانية السياسية الناتجة عن إمساك المستبدين بزمام الأمور. وربما يكون من أهم هذه العوائق أيضا ما دعاه داود أوغلو انكفاء إيران في "حفرة من الانغلاق الاستراتيجي."[5] وهو ليس انغلاقا محضا في الحقيقة، بل هو مزيج من التمدد السياسي والانغلاق المذهبي، تحوّل إلى مفارقة خطيرة أضرَّت بإيران وبالمنطقة كثيرا، وحجَّمت مكانة إيران التاريخية في العالم الإسلامي، رغم أنها تقع في قلب الجناح الأيمن

---

1 المرجع نفسه، 471.

2 المرجع نفسه، 450.

3 جاسم سلطان، **الجغرافيا والحلم العربي القادم** (بيروت: تمكين للأبحاث النشر، 2013)، 166.

4 المرجع نفسه، 166.

5 داود أوغلو، **العمق الاستراتيجي**، 43.

من الطير الإسلامي العملاق، وسيظل ما يحدث فيها -بوجهيْه المضيء والقاتم- من أهم محددات المصائر السياسية في الحضارة الإسلامية.

على أن ما يهمنا الآن من هذه التحليلات في الجغرافيا السياسية هو تبيان السبب الذي دفعنا إلى التركيز على العالم العربي وتركيا وإيران في دراسة الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية. فلسنا نختزل الحضارة الإسلامية في العالم العربي وتركيا وإيران. ولكننا ندرك أن تركيا تقع في منطقة الرأس من الجغرافيا السياسية الإسلامية، وأن العالم العربي هو الجزء الأكبر من صدر العالم الإسلامي ومن جناحه الأيسر، وهو قلب الإسلام الروحي والثقافي، وأن إيران تقع في قلب الجناح الأيمن للعالم الإسلامي، ولولا انكفاؤها المذهبي لكانت مرشَّحة لمكانة رائدة في مستقبل العالم الإسلامي. وكل هذه المعطيات التاريخية والجغرافية تضفي على الربيع العربي والتطورات السياسية التركية في الأعوام الأخيرة قيمة أكبر من مجرد حدث سياسي محدود بحدود الناطقين باللغتين العربية والتركية، أو الحاملين لجنسية الدول العربية وتركيا.

وقد سبقَنا صامويل هنتنغتون إلى إدراك مركزية العالم العربي وتركيا في أي تحول سياسي عميق يحدث في الحضارة الإسلامية، ورأى أن دولا إسلامية كبرى -مثل إندونيسيا- لا يمكن أن تكون دولة المركز في الحضارة الإسلامية، لأنها "تقع على حدود الإسلام بعيدا عن مركزه العربي."[1] بينما وجد تركيا مؤهَّلة لذلك. وكان هنتنغتون محقا في ذلك، فتركيا تقع في قلب العالم الإسلامي، وهي قريبة مكانيا ووجدانيا من قلبه العربي، بل هي في موقع الرأس من الجغرافيا السياسية الإسلامية كما رأينا. فالعالم العربي -بحكم ارتباطه بلغة القرآن وأماكنه المقدَّسة- هو قلب العالم الإسلامي ثقافيا، وتركيا -بحكم كونها موطن آخرِ إمبراطورية إسلامية- هي قلب العالم الإسلامي مؤسسيا.

---

1 صامويل هنتنغتون، **صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي**، ترجمة طلعت الشايب (القاهرة: سطور، 1999)، 289.

وقد شهدت تركيا ربيعها الثوري الخاص بالتوازي مع الربيع العربي، وذلك خلال الوثبة الشعبية التي وأدت محاولة الانقلاب العسكري على النظام الديمقراطي التركي منتصف شهر يوليو 2016. فالربيع التركي قرينُ الربيع العربي من حيث التوقيت والدلالة. والفرق الأساسي بينهما هو أن الشعب التركي حقق في بضع ساعات ما لم تستطع الشعوب العربية تحقيقه -حتى الآن- في بضع سنين، وذلك راجع بالأساس إلى نضج الشروط الاجتماعية والثقافة السياسية في تركيا، بخلاف الحال في العالم العربي.

السنَّة مصدراً سياسياً

وقبل أن نختم هذا المدخل -الذي طال كثيرا- لا بد من استطراد يتعلق بقضية المصادر، خصوصا كتب الحديث النبوي. فسيلاحظ القارئ كثافة الاستمداد من مدونات السنة النبوية في القسم الأول من الكتاب، باعتبار السنة النبوية مصدرا تشريعيا، كما سيجد حضور هذه المدونات في القسم الثاني أيضا، باعتبار كتب السنّة مصدرا تاريخيا. وهنا يحسن أن نبيِّن المسوغات المنهجية لكثافة الاستمداد من مدونات الحديث النبوي.

لقد درج أكثر المستشرقين وبعض الباحثين المسلمين السالكين مسالكَهم إلى التشكيك في الأصالة التاريخية لمادة الحديث النبوي التي وصلتْنا عبر منهج الإسناد، والطعن في استخدام دواوين السنة مصدرا تشريعيا وتاريخيا يوثق به، ورجَّح بعضهم عليها كتب التاريخ والأخبار من حيث المصدرية التاريخية، حتى ادَّعى هشام جعيّط أن ما نقله الأخباريون والمؤرخون "أكثر ارتباكا [و]أقل صقلاً وتهذيبا من ذاك الذي صنعته أيدي صانعي الأسانيد والأحاديث، ولكنه أكثرُ صحة بكل تأكيد."[1]

وفي الدراسات الغربية كثيرا ما اتجه التشكيك في تاريخية السنة اتجاها أديولوجياً فجاً، وتضمَّن الكثير من جوانب التحيز الدينية والثقافية، انطلاقا من الطعن في أصالة الرسالة الإسلامية ذاتها، واستئساراً لمسلَّمة ضمنية متوارَثة في الموقف الغربي من الدين الإسلامي، وهي أن الإسلام مجرد استعارة زائفة من اليهودية والمسيحية، تحكَّمت فيها ردود الأفعال

---

[1] جعيط، الفتنة، 126.

والسعيُ الدائب إلى إثبات الذات تجاه هاتين الديانتين. وما يُفترَض أصلُه زيفاً لا يمكن الثقة بتفاصيله بطبيعة الحال.

وقد بيَّن الباحث جوناثان براون بعض الدوافع الدينية والأديولوجية وراء المواقف الاستشراقية من السنَّة النبوية، ومنطق الهيمنة الثقافية الثَّاوي وراء تلك المواقف، رغم ما تتستر وراءه أحيانا من لُبوس الحياد الأكاديمي.[1] كما أوضح براون تأسِّي بعض المستشرقين بالدراسات النقدية للعهد القديم والجديد، ونقْلهم لتلك المقاييس النقدية -دون نقد- إلى دراسة كتب السنة النبوية، دون مراعاة للفوارق في طرائق التدوين ومنهجيته في التاريخ الإسلامي والمسيحي، وفي القيمة التاريخية للمنهجين.

وأحيانا يأتي التشكيك الاستشراقي في شكل افتراضات وتعميمات لا يسندها الدليل التفصيلي الموثّق. ومن أوائل المشككين في السنّة المستشرق المجري إيغناتز يهودا غولدزيهر، وهو مؤسس مدرسة فكرية في هذا المضمار، تركت بصمتها على الدراسات الاستشراقية اللاحقة، وعلى بعض الدراسات في العالم الإسلامي. والافتراض الأساسي لغولدزيهر هو أن جُلّ الأحاديث النبوية المتداولة اليوم مختلَقة في العصرين الأموي والعباسي لدوافع سياسية، وأن لا صلة لها بالعصر النبوي.

لكن العقود الأخيرة شهدت اعترافا من داخل الدراسات الاستشراقية بأن تدوين الحديث النبوي كان أكثر صلابة من الناحية التاريخية مما تخيله الطاعنون في السنّة، ولم يظهر هذا الاعتراف إلا بعد التعامل بشيء من التواضع مع جهود علماء الحديث المسلمين.[2] ولعل مدرسة هارالد موتزكي -ومن على شاكلته من المستشرقين الجدد- قد أعادت شيئا من التوازن للنظرة الاستشراقية التشكيكية، وفتحت آفاقا أوسع لتقدير جهود علماء الحديث المسلمين وقيمتها التاريخية الثمينة. وقد برهن موتزكي على أن افتراضات غولدزيهر انتقائية

---

1 Jonathan A. C. Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: Oneworld, 2009), 198.

2 Ibid., 205, 224.

في طبيعتها، وأنها مبنية على استقراء ضعيف للمعطيات التاريخية، إضافة إلى أن الأمثلة التي يوردها هي في الغالب أحاديثُ يطعن علماء الإسلام أنفسهم في صحتها.[1]

ولسنا ننكر فائدة الدراسات الاستشراقية للسنة النبوية من حيث هي محفِّز للمسلمين لإعادة النظر في الجهود العلمية التي بذلها علماء الحديث السابقين. ويمكن للمسلمين أن يعتبروا هذه الدراسات تحديا إيجابيا، يعينهم على التدقيق أكثر في تراثهم المعرفي. لكن النتيجة التي رتبها بعض المستشرقين وتلامذتهم المسلمين على ذلك من التشكيك في مجمل الأحاديث النبوية لا يسْندها الدليل العلمي. فضلا عن أن هذه التحيزات لم تكن غائبة عن بال علماء الحديث المسلمين، وهي أيضا موجودة في المصادر الأخرى غير الحديثية، وربما بشكل أوضحَ وأصرحَ.

إن شبهة التحيز السياسي أو الطائفي لا تكفي لرفض أصل الحديث النبوي. ولعل أبلغ مثال على ذلك هو حديث إمامة قريش. فقد كثر الطعن في صحة هذا الحديث بحجة أنه يدعم سلطة الأمويين، واتُّهم الأمويون باختلاقه. لكن استقراء أسانيد الحديث -التي وصلت درجة التواتر - يدل على أن رواته ينتمون إلى مختلف المدارس السياسية الإسلامية. وقد وجدنا شيئا من الهوى السياسي في تأويل هذا الحديث، وفي نقل دلالته من الخبر إلى الأمر -كما بينَّاه بتفصيل في الفصل الأول- لكن نص الحديث يبقى صحيحا بكل المعايير الحديثية والتاريخية.

ولعل من أهم أسباب الاطمئنان إلى كتب الحديث النبوي مصدرا تشريعيا وتاريخيا دافعَ التقوى الباعث على الصدق في النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهو الدافع الذي جعل علماء الحديث يجوبون الآفاق لجمعه، ويسلخون الأعمار في تدوينه وتمحيصه. وهذا دافعٌ أغفله رائد المدرسة الاستشراقية المشكِّكة في السنة رغم مبالغته في الدوافع السياسية وغيرها التي قد تدفع إلى اختلاق الحديث. وثانيها: استحالة تواطؤ جمهور المسلمين

1 Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions: A Survey" *Arabica*, Vol. 52, Issue 2 (2005): 206-210.

تاريخيا في مشارق الغرب ومغاربها على مُجمل ما في هذه الكتب دون أي وجود أصل تاريخي له.

وثمة ميزة أخرى في منهج الإسناد، تعطيه قيمة موضوعية أكبر كمصدر تاريخي، وهي أنه يحكم على الرواية التاريخية من خارجها، فلا يهتم كثيرا بدعمها هذه الرؤية السياسية أو تلك ما دامت قد وردت بسند متصل من الرواة العدول، ولم تشتمل على شذوذ أو علة قادحة. ولذلك كثيراً ما نجد في كتب الحديث روايات تحمل دلالة سياسية مخالفة لوجهة نظر المؤلف، مثل انتقادها مواقف بعض الصحابة، وقد يتكلف المؤلف في تأويلها بسبب ذلك، لكنه يوردها في كتابه على أي حال، ويحكم بصحتها التاريخية، رغم مخالفتها ما يدين به من رأي سياسي.

إن مصادر السنة النبوية كنز عظيم من السوابق التشريعية والمعلومات التاريخية عن صدر الإسلام، ولا يمكن أن يستغني عنها باحث جاد في القيم السياسية الإسلامية، وكلما تعامل المستشرقون والسائرون على نهجهم مع هذا الكنز المعرفي بشكل أكثر تواضعا وأقل تبجحا، أسفر لهم عن قيمته العلمية والأخلاقية والإنسانية. وقد بيَّنا -في أكثر من موضع من هذا الكتاب- الخلل الذي دخل على باحثين مُحترمين في الفكر السياسي الإسلامي -من أمثال الجابري- بسبب ضعف استمدادهم من كتب السنة النبوية. أما من ليسوا في مكانة الجابري من أتباع المستشرقين فهم يعانون مما دعاه الباحث السعودي إبراهيم السكران "الانكسار أمام الاستشراق" الذي هو "نوع من تأصيل الهزيمة،"[1] فهم يتبنَّون تأويلاتٍ حداثية للتراث الإسلامي ذات نفَس استشراقي "تَغْرَق في وحَل لَيْدنْ وهي تظُنُّ أنها تُبحر في اتجاه قرطبة!"[2] حسب تعبيره الدقيق.

---

1 إبراهيم بن عمر السكران، التأويل الحداثي للتراث: التقنيات والاستمدادات (الرياض: دار الحداثة، 2014)، 405.

2 المرجع نفسه، 412.

ثغرة في الطريق المسدود

كان الإسلام وسيظل هو مصدر الشرعية للسلطة الحاكمة ولمعارضيها في أغلب الدول ذات الغالبية المسلمة، ولذلك أصبح هذا الدين "منطقة متنازعا عليها بين طرفين يتصارع كل منهما من أجل انتصار تأويله في النهاية."[1] وسيظل النص الإسلامي والتاريخ الإسلامي المبكر ملهِما لضمائر المسلمين، وهم يسعون إلى الخروج من الأزمة الدستورية المزمنة في الحضارة الإسلامية.

ويواجه الغربيون صعوبة شديدة في فهم اندراج السياسة ضمن المنظور الديني الإسلامي، وقد اضطروا أحيانا إلى وصف ذلك الاندراج أوصافا غريبة ومتناقضة، ومن أمثلة ذلك ما نقله فرانز روزنتال من وصف لويس ماسينيون الإسلام بأنه "ثيوقراطية علمانية مساواتية" une theocratie laique egalitaire[2] وأقل دقة منه قول روزنتال نفسه: "الإسلام -نظريا- ثيوقراطية مطلقة" In theory, Islam is an absolute theocracy. ولعل ماسينيون وروزنتال معذوران، فمن العسير التعبير عن التناغم والامتزاج بين الديني والمدني في الإسلام بالاصطلاحات الغربية ذات الخلفية المسيحية.

ويبدو أن فيلسوف السياسة الفرنسي جان جاك روسو الذي عاش قبل هذين المستشرقين الفرنسيين بقرنين كان أعمق إدراكا منهما -ومن العلمانيين المعاصرين في العالم الإسلامي- للمسألة السياسية في الإسلام، حيث وجد في الإسلام تناغما بين الديني والمدني، بل وامتزاجا رائعا بينهما لم تنجح في تحقيقه الديانة المسيحية.[3] ولعل مصطلح "التوحيد" في الإسلام هو وحده الذي يتسع للتعبير عن هذا التركيب الإسلامي العجيب، لا بالمعنى الكلامي للتوحيد الذي يركز على وحدانية الخالق حصرا، بل بالمعنى الشامل للتوحيد الذي يشمل

1 Shahram Akbarzadeh and Abdullah Saeed (editors), *Islam and Political Legitimacy* (London: RoutledgeCurzon, 2013), 10.

2 E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*: an Introductory Outline (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 8.

3 Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, (Paris: Société Nouvelle, 1903), 320.

أيضا وحدة الخليقة، ووحدة الحياة تحت سلطان الخالق، بالمعنى المراد في الآية الكريمة: "قل إن صلاتي ونُسُكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين."[1] وهذا الزاد التوحيدي يمنح المسلم المعاصر مِيزة يحتاج أن يقدِّرها حق قدرها. وربما كان مالك بن نبي محقا في إدراكه رسالة الإنسان المسلم في العصر العالمي الجديد، إذ كتب: "إن العالم الإسلامي -بحكم استعداداته الأخلاقية الموروثة- في منتصف الطريق، متقدم على الشعوب الأخرى إلى العالم الجديد."[2] ويرى مالك أن الإنسان المسلم "مهما بدا من تأخره يُعدُّ خيراً من الإنسان المتحضر في تحقيقه للشروط النفسية للإنسان الجديد، أعني (للمواطن العالمي)، أو بحسب التعبير الملهم الذي أطلقه ديستويفسكي: (الإنسان العالمي)."[3]

وقد لاحظ صامويل هنتنغتون حالة اليُتْم والانكشاف الاستراتيجي التي تعيشها الحضارة الإسلامية في هذا العصر، منذ انهيار الإمبراطورية العثمانية؛ لأن المجتمعات ذات الغالبية المسلمة لم تعد تملك "دولة مركزٍ" تتصدر مسيرتها، وتضبط خلافاتها الداخلية، وتدرأ عنها سهام الأعداء، وتوصّل إلى أن "عدم وجود دولةِ مركزٍ إسلامية يمثل مشكلات مهمة لكل من المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية،"[4] وأن هذا الأمر "مصدر ضعف بالنسبة إلى الإسلام، ومصدر تهديد للحضارات الأخرى."[5]

وهذا توصيف دقيق بمنظور العلاقات الدولية الذي يتبناه هنتنغتون. لكن ما رآه هنتنغتون لا يعدو أن يكون الوجه الخارجي للمعضلة الإسلامية، ونحن نرى أن الوجه الداخلي لهذه المعضلة أكبرُ وأهمُّ، ونميل إلى أن مصدر الضعف الأكبر في المجتمعات الإسلامية اليوم، ومصدر التهديد الأخطر للمجتمعات غير الإسلامية، ليس غياب الدولة المركزية في العالم الإسلامي، بل غياب السلطة الشرعية في المجتمعات الإسلامية، وذلك

---

1 سورة الأنعام، الآية 162.

2 مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، 172.

3 المرجع نفسه، 172.

4 هنتنغتون، صدام الحضارات، 221.

5 المرجع نفسه، 289.

ما نقصده هنا بالأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية. وعلاج الأزمة الإسلامية -التي بدأت تفيض على المجتمعات الأخرى- لن يكون بصعود دولة قوية ترتب شؤون العالم الإسلامي -رغم فائدة ذلك وضرورته- ما لم يسبقه ترتيب البيت السياسي الداخلي في المجتمعات الإسلامية.

إن المصالحة مع الذات ومع بقية البشرية أصبحت أمرا حتميا للمسلمين ولبقية البشر، ولا انفكاك بين الظاهرتين في الزمن الحاضر. فبقدر ما يتصالح المسلمون مع العالم سيعينهم ذلك على حل الأزمة الدستورية في حضارتهم، وعلى التغلب على جوانب قصورهم الذاتية. وبقدر ما يُعين الآخرون المسلمين على حل أزمتهم الدستورية، ويكفّون عن التشبث بمواريثهم الاستعمارية في العالم الإسلامي، سيكون ذلك عونا للمسلمين على التصالح مع بقية البشرية.

فهنتنغتون ينتمي إلى ذلك النمط من المفكرين الذين لم يستوعبوا ما دعاه أبو يعرب المرزوقي "تمثيل الأزمة الإسلامية لأعماق الأزمة البشرية في عصرنا،" ولم يدركوا "أن مصير العالم كله رهين علاج بؤرتيْ الثورة الإسلامية: بؤرة تحرير البشرية من التحريف... وتحريرها من الطاغوت."[1] ونحن نذهب إلى أبعد من المنظور السلبي الذي نظر به هنتنغتون إلى المعضلة السياسية في الحضارة الإسلامية اليوم، فنرى أن حل الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية لن يكون منقذا للأمة الإسلامية فقط، بل سيكون إسهاما عظيما في إنقاذ البشرية كلها من أزماتها السياسية والأخلاقية.

حينما قرر الفيلسوف السياسي الإنكليزي جون لوك (1632-1704) أن يقدِّم لبني وطنه مسارا للخروج من أزمتهم السياسية، التي أنتجت حربا أهلية طاحنة دامت أربعة عقود، بدأ عمله بتجريد الاستبداد من الشرعية الدينية والتاريخية، ثم صاغ المبادئ الدستورية التي توصل إليها، لكي يُشاد البناء على أرضية جديدة صلبة من القيم السياسية. فجعل لوك الرسالة الأولى من رسالتيه العظيمتين في الحكم المدني بعنوان: **في بعض المبادئ**

---

[1] أبو يعرب المرزوقي، **فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي** (بيروت: دار الهادي، 2006)، 65.

الفاسدة في الحكم، وردّ فيها ردا مفحما على معاصره روبرت فيلمر (1589-1653) في قوله بنظرية التفويض الإلهي، التي تجعل شرعية الملوك مستمدة من الخالق لا من الخلق.

وبعد أن مهّد لوك الأرض في رسالته الأولى بهدم الأساس الأخلاقي للاستبداد في ثقافة قومه، قدَّم فكرة العقد الاجتماعيِّ المبني على الحقوق الطبيعية في رسالته الثانية التي جعل عنوانها: **في نشأة الحكم المدني الصحيح ومداه وغايته**،[1] وبرهن فيها على أن التعاقد والتراضي الاجتماعي هو المصدر الوحيد للشرعية السياسية، فكان لأفكاره فعلٌ آسِرٌ لأنها أفكار حيَّة خرجت في إبَّانها.

وقد كان الموكب الذي حمل ماري زوجة ويليام أوف أورانج من هولندا إلى إنكلترا مطلع عام 1689 -لاستكمال نصر "الثورة المجيدة" وإعلان إنكلترا ميلاد أول مملكة دستورية في التاريخ- يحمل أيضا جون لوك وكتابه **في الحكم المدني**.[2] ويعني ذلك من وجهة نظر تاريخ الأفكار أن الثورة الإنكليزية وجدت شرارتها الفكرية الضامنة لاستقرارها واستمرارها، كما يعني أهمية "الأفكار بوصفها سببا"[3] في التطور السياسي، حسب تعبير فوكوياما الذي لاحظ "كيف تشكلت الثورة المجيدة بمفهوم لوك الأوسع عن الحقوق الطبيعية."[4]

وكما وجدت الثورة الإنكليزية شراراتها الفكرية المهلمة في رسالتيْ جون لوك، وجدت الثورة الأميركية إلهامها الفكري في كتيِّب توماس بينْ **المنطق السليم**، ودليلها العملي والإجرائي في **الأوراق الفيدرالية**، ووجدت الثورة الفرنسية شرارتها الفكرية في كتاب جان جاك روسو **في العقد الاجتماعي**. وما تحتاجه الحضارة الإسلامية للخروج من أزمتها

---

1 انظر جون لوك، **في الحكم المدني**، ترجمة ماجد فخري (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959). ويتضمن الكتاب رسالتيْ لوك: "في بعض المبادئ الفاسدة في الحكم" و"في نشأة الحكم المدني الصحيح ومداه وغايته."

2 شوفاليه، **أمهات الكتب السياسية**، 1/ 155-156.

3 فوكوياما، **أصول النظام السياسي**، 1/ 579.

4 المرجع نفسه، 1/ 584.

الدستورية المزمنة هو شرارة فكرية ثاقبة، تخترق سقف الفقه السلطاني الموروث، وخريطة أخلاقية جديدة تفتح أمام المسلمين آفاق المستقبل.

لقد وُلدتْ هذه الدراسة في لحظة حرجة من عمر الحضارة الإسلامية، وهي لحظة انتقال سياسيٍّ عنيفٍ وعميقٍ في قلب العالم الإسلامي. فمن تونس -حيث صاغ ابن خلدون "مقدمته" التي هي أشبه ما تكون بقصيدة رثاء نثرية طويلة وحزينة في الحضارة الإسلامية- بدأت ثورات الربيع العربي، فكانت تلك الثورات أولَ أملٍ جِدِّيٍّ -منذ القرن الأول الهجري- في الخروج من الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية. وقد كانت تونسُ سبَّاقةً من قبلُ، إذ مِن أرضها صدر عام 1861 أولُ دستور مكتوب في العالم الإسلامي منذ دستور المدينة في العصر النبوي، ومن قبل ذلك كان الحاكم العثماني لتونس أحمد باشا هو الذي أصدر عام 1846 أولَ قرار بإلغاء الرِّقِّ في العالم الإسلامي. وقد امتدح الشاعر الفرنسي بارْتَلَمِي (1796-1867) حاكمَ تونس بقصيدة، ودعا ملوك أوربا إلى الاقتداء به في إعتاق الرقيق.[1]

وفي تركيا حيث لفظت آخر الإمبراطوريات الإسلامية العظيمة أنفاسها، انتفض الشعب في ملحمة رائعة ضد عودة الاستبداد العسكري، فوأد انقلابا عسكريا دمويا عام 2016، وفتح آفاقا جديدة للتطور السياسي الذي يجمع بين الاعتزاز بالهوية والقيم الإسلامية، والانفتاح على ثمرات التجارب الديمقراطية المعاصرة. وتدل الهزة الوجدانية التي صاحبت

---

1 يقول بارتَلمِي في قصيدته:

"Le Sultan de Tunis abolit l'esclavage.
Le pied du nègre est libre, en touchant le rivage!
Que Dieu Tout Puissant le couvre de son aile!
Que l'Europe à ses rois l'impose pour modèle
Où la philanthropie écrive de sa main:
Ahmed, bey de *Tunis*, *ami du genre humain*."

للاطلاع على النص الكامل للقصيدة، راجع:

M. Louis Enault, *La Méditerranée, ses îles et ses bords* (Paris: Morizot, 1863), 479.

أحداث ذلك الانقلاب الفاشل في جميع أرجاء العالم الإسلامي على أن فشل هذا الانقلاب في تركيا ليس حدثا سياسيا عابرا، بل هو بداية انعطافة تاريخية كبرى في التاريخ السياسي للحضارة الإسلامية.

لكن ثورات الربيع العربي وانتفاضة الشعب التركي لم يصحبْهما ما يكفي من البناء النظري ليكون زاداً للشعوب في ملحمتها، وضامناً لعدم وأْد جهدها وجهادها السياسي. ومن غير شرارة فكرية قوية، وخميرة ثقافية وأخلاقية ناضجة لا تنجح الثورات، بل تتحول إلى حرب عدمية. وإن هي نجحت في معركة الهدم فإنها تفشل في معركة البناء، فتضيع تضحيات الشعوب هدراً. وقد سعينا في هذه الدراسة إلى الجمع بين التحرر من قيود الفقه السلطاني الإمبراطوري الموروث، وبسْط الأساس النظري للاستئناف على أساس قيم الإسلام السياسية المنصوصة، بعد وضعها في سياق الزمن الحاضر. فالعبرة المهمة للثقافة السياسية الإسلامية اليوم من المسار السياسي الغربي في العصور الحديثة هي أن التحرر من "مبادئ الحكم الفاسدة" -كما دعاها جون لوك- شرط سابق على أي بناء صحيح للحياة السياسية في المجتمعات الإسلامية.

وفي اللحظة التي نسطِّر فيها هذه الكلمات، لا تزال ثورات الربيع العربي متعثِّرة، ولا يزال الدم يسيل مدراراً في قلب العالم الإسلامي في صراعات على الشرعية السياسية، بين مستبدين جمعوا بين سوأة الاستبداد السلطاني العتيق وسوأة الدولة الشمولية المعاصرة، وشعوبٍ متشبثة بحقها في بناء عالم أكثر انسجاما مع روح الإسلام، وأكثر تحقيقا لإنسانية الإنسان.

ولعل تعثُّر الثورة الفرنسية يكون عبرة لشعوب العالم الإسلامي، فالآلام المريرة التي عانت منها فرنسا والدروب المعتمة التي عبرتْها لمدة ثمانية عقود -قبل أن تستقر دولةً ديمقراطية على مبادئ ثورتها- إنما ترجع إلى عدم نضج الخميرة الفكرية والأخلاقية في عقول الثوار الفرنسيين وقلوبهم. فقد امتلك أولئك الثوار من الشرارة الفكرية والأخلاقية ما يكفي لإشعال الثورة، لكنهم لم يمتلكوا منها ما يكفي دليلاً عمليا للثورة في مسارها، وعاصماً لها من الانزلاق إلى استنزاف الذات والحرب الأهلية العدمية.

وما أقول عن جهدي في هذا الكتاب إلا ما قاله الكواكبي عن جهده الفكري منذ أكثر من قرن: "فما أنا إلا فاتحُ بابٍ صغيرٍ من أسوار الاستبداد، عسى الزمان يوسِّعه."[1] مع إدراكي أن جوانبَ قصورٍ ستبقى في هذا العمل رغم الجهد المضني الذي بُذل فيه. وما أبْـلغَ ما كتبه عبد الرحيم البيساني، المشهور باسم القاضي الفاضل: "رأيتُ أنه لا يكتب إنسانٌ كتابا في يومه إلا قال في غده: لو غُيِّر هذا المكان لكان أحسنَ، ولو زِيدَ كذا لكان يُستحسَن، ولو قُدِّم هذا لكان أفضلَ، ولو تُرك هذا لكان أجملَ. وهذا من أعظم العِبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جُمْلة البشر."[2]

وأتمنى أن تنجح هذه الدراسة -على ما فيها من جوانب القصور- في توسيع الباب المفتوح في سُور الاستبداد، وأن تصبحَ جزءا من الشرارة الفكرية الضرورية للانتقال من الاستبداد إلى الحرية، فتجعل قارئيها أعمقَ وعياً بكثافة القيم السياسية الإسلامية وثرائها، وبوطأة الزمان والمكان عليها في الماضي، ثم بما في ثناياها من إمكان في الزمن الآتي.

---

1 الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، 11.

2 انظر: صديق حسن خان، **الحطة في ذكر الصحاح الستة** (بيروت وعُمان: دار الجيل ودار عمار، 1985)، 60.

القسم الأول

التأمُّر في الأمير:

أمهات القيم السياسية

"قال لي ذو عمرو: يا جرير! إن لك عليَّ كرامة،
وإني مُخْبِرك خبراً: إنكم معشر العرب لن تزالوا
بخير ما كنتم إذا هلك أمير تأمَّرتم في آخر."

صحيح البخاري

الفصل الأول
قيم البناء السياسي

"إرادة العلوّ على الخلق ظلمٌ، لأن الناس من جنس واحد.
فإرادة الإنسان أن يكون هو الأعلى ونظيره تحته ظلمٌ."
ابن تيمية، **السياسة الشرعية**

"الرئاسة إنما هي رئاسة عفو الطاعة، لا رئاسة الاستكراه
والقهر. والمملكة مملكة الرضا والمحبة، لا مملكة التسلط والقهر."
قدامة بن جعفر، **الخراج وصناعة الكتابة**

منذ أكثر من ألفين وثلاثمائة عامٍ تساءل أرسطو: "ما الأنفع للدولة؟ أن يحكمها رجل فاضل جدا، أم قانون جيد جدا؟"[1] فرجَّح القانون الجيد على القائد الفاضل. وكان أرسطو موفَّقا في ترجيحه هذا، فأعمار الدول لا تقاس بأعمار القادة، والحضارة الإنسانية حصاد تراكم الجهود التي تبنيها الأجيال وتتوارثها، والدولة المرتبطة بالشخص لا تَراكم فيها، ولا مستقبل لحضارتها. وأهم ما يضمن تراكم البناء الحضاري هو القيم السليمة، والقوانين المنصفة، والمؤسسات الثابتة. وبذلك تتعالى الدولة على هوى الحاكم والفرد، وتتجاوز أُفُقَه الضيق وحياته العابرة.

---

1 أرسطو، **السياسيات**، ترجمة الأب أوغسطينس بربارة (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، 1957)، 164.

لذا لم ينص الإسلام على سلالة حاكمة، ولم يعين النبي صلى الله عليه وسلم خليفة من بعده. وجاءت تشريعات الإسلام السياسية مرنة للغاية: فقد اتسمت بما يكفي من التعميم والتجريد ليضمن لها الصمود في وجه حركة الزمان، وبما يكفي من التخصيص والتفصيل للإجابة عن القضايا الكبرى التي تطرحها الفلسفة السياسية على المجتمعات البشرية، فأوضح النص الإسلامي بجلاء التوصيف الأخلاقي والقانوني للمنصب السياسي، وطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وغير ذلك من قيم سياسية جوهرية، ثم ترك مساحة المؤسسات والإجراءات لاجتهادات الناس وتقديراتهم ومصالحهم في كل زمان ومكان، ضمن الأسس الأخلاقية والتشريعية الإسلامية.

حصر القيم وترتيبها

سعى عدد من المؤلفين المسلمين المعاصرين إلى حصر أمهات القيم السياسية الإسلامية، فقدم الباحث الياباني حسن كوناكاتا جرداً بأقوال خمسة وعشرين من هؤلاء، المؤلفين، منهم أكابر من أهل التمكن في الفقه السياسي الإسلامي كعبد الرزاق السنهوري، ومحمد أبو زهرة، ومحمد المبارك، وعبد الوهاب خلاف، ووهبة الزحيلي... وقد اتفق أكثرهم على بعض هذه القيم، واختلفوا في بعضها.[1]

فإذا حذفنا التكرار والتداخل الناتجيْن عن التعبير عن معنى واحد بألفاظ مختلفة، فسنجد مجمل القيم السياسية -التي ذكرها هؤلاء المؤلفون- ترجع إلى ست عشرة، هي: الشورى، والعدل، والمساواة، والحرية، والطاعة، والأخوة، والبيعة، والوحدة، والمسؤولية، والمحاسبة، وسيادة الشرع، وسيادة الأمة، والحقوق الإنسانية، والتكافل الاجتماعي، والتكامل بين الشؤون الدينية والدنيوية، والاستعانة بالأقوياء الأمناء.

ويمكن اعتبار مستوى التكرار في هذا الجرد بمنزلة استبيان عن القيم السياسية الإسلامية كما يراها الباحثون المسلمون في العصور الحديثة، إذ يدل تكرار قيمة معينة على مركزيتها في

---

1 انظر: حسن كوناكاتا، **النظرية السياسية عند ابن تيمية** (الدمام: دار الأخلاء، 1994)، 156-159.

العقل المسلم اليوم. وقد نالت "الشورى" الصدارة حيث ذكرها اثنان وعشرون من أصل خمسة وعشرين من هؤلاء المؤلفين، وتلاها "العدل" الذي نال اهتمام تسعة عشر مؤلِّفا، ووردت "المساواة" لدى اثني عشر منهم، ولم يذكر "الحرية" سوى ستة مؤلفين فقط. وقد لا يعكس هذا الترتيب مركزية هذه القيم في النص الإسلامي، لكنه مؤشر قوي على مستوى حضورها في الوجدان الثقافي الإسلامي اليوم.

ونحن نتناول أمهات القيم السياسية الإسلامية هنا بشكل مختلف عما فعله هؤلاء السادة من عدة وجوه. أولها: استيعابٌ أوسع لهذه القيم، فقد بلغ عددها عندنا ثلاثين، وهذا أكثر بكثير مما ورد عند أي من المؤلفين الخمسة والعشرين الذين استقرأ حسن كوناكاتا أعمالهم. فمحمد المبارك -الذي كان أوسعَهم استقراءً- لم تتجاوز القيم السياسية الإسلامية عنده إحدى عشرة، وكانت عند غيره أقل، حتى إن بعضهم حصرها في اثنتين فقط! ومع ذلك فنحن نعتقد أن باحثين آخرين يمكن أن يستخلصوا من النص الإسلامي قيما سياسية أخرى وراء ما ذكرناه هنا، إذ اكتفينا بما كان له حضور بارز في نص القرآن والسنة.

وثاني الاختلافات عن منهج السابقين في دراسة القيم السياسية الإسلامية، حرصنا على استخدام المصطلح الإسلامي في التعبير عن هذه القيم في غالب الأحوال، إلا إذا اقتضى الأمر استخداما آخر يسهّل الفهم على القارئ المعاصر. فمصطلحات مثل "الرد إلى الله والرسول" و"مال الله" و"قيام الناس بالقسط" و"لزوم الجماعة وإمامها" و"التزام السواد الأعظم" و"الأخذ على يد الظالم" و"النصح من الحاكم والمحكوم" و"رفق الراعي بالرعية"... كلها تعبر عن معانٍ سياسية باصطلاح الوحي الإسلامي، وفي استعمال هذا الاصطلاح فائدة أكبر من مجرد الاستخدام اللفظي، فالمصطلح المستمدُّ من نص الوحي يحمل ظلالا معنوية وأخلاقية لا توجد في غيره، إضافة إلى قوته الخطابية في مخاطبة الضمير المسلم.

وقد حاول بعض الباحثين اكتشاف القيمة الكلية التي هي جذر كل القيم السياسية الإسلامية، والرابط بينها كلها، فذهب عبد الرحمن الحاج -مثلا- إلى أن "القيمة السياسية

العليا في القرآن هي المساواة."[1] ونحن نميل إلى أن العدل هو القيمة الكلية العليا في الإسلام في الحالتين، فهو قيمة القيم والجذر الذي ترجع إليه جميع القيم. ولذلك جعله القرآن الكريم غاية إرسال الرسل وإنزال الكتب.

ومن العدل كقيمة كلية تنبثق القيم الأخرى السياسية وغير السياسية. فالمساواة أداة لتحقيق العدل، وأحيانا يتحقق العدل دون مساواة. كما أن الحرية فرع عن العدل، إذ من الظلم تقييد حرية الناس دون وجه حق، ومثل ذلك يقال في الشورى، فمن الظلم أن يتصرف فرد أو قلة في الشأن العام، والتصرف باسم المجموع في المصالح الجماعية دون شورى وتراضٍ وتفويض من جمهور الناس، أصحاب الحق الأصلي.

وهكذا يمكن إرجاع كل القيم الإسلامية -بل كل القيم الإنسانية- إلى مبدأ العدل. فالعدل -من بين كل القيم- قيمة مطلقة لا تدخلها النسبية، ولا تخضع لمنطق تزاحم القيم، وما يقتضيه من ترجيح لقيمة على أخرى؛ لأنه جذر كل القيم. وقد أدرك ابن تيمية ذلك فكتب: "إن عامة ما نهى عنه الكتاب والسنة من المعاملات يعود إلى تحقيق العدل، والنهي عن الظلم."[2] وعبر ابن تيمية تعبيرا بليغا عن خاصية العموم والإطلاق في قيمة العدل في الإسلام، فقال: "إن العدل واجب لكل أحد، على كل أحد، في كل حال. والظلم محرّم مطلقا لا يُباح قطُّ بحال."[3]

أما إذا أردنا ترتيب القيم السياسية البحتة، فسنجد أن "الشورى في بناء السلطة" هي أمُّ القيم السياسية الإسلامية وجذرها، وهي القاعدة الأخلاقية والقانونية التي ينبثق منها ما سواها من قيم سياسية؛ لأن الشورى تجعل بناء السلطة مبنياً على إرادة المحكومين، وتجعل الإرادة العامة للمجتمع مصدر الشرعية السياسية، وهذا ما يضمن البناء على أساس أخلاقي

---

1 عبد الرحمن الحاج، **الخطاب السياسي في القرآن**، 294.

2 تقي الدين ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1418هـ)، 211.

3 تقي الدين ابن تيمية، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية** (المدينة المنورة: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1986)، 5/ 126.

متين من القيَم الكليَّة، ومن ثقافة المجتمع ومصالحه. أما إذا لم يكن بناء السلطة شرعيا، فمن المستحيل أن يكون أداؤها شرعيا بشكل كامل.

وقد صنفنا القيم السياسية الإسلامية صنفين: قيم البناء السياسي وقيم الأداء السياسي. ويوجد تداخل بين الصنفين أحيانا، فالشورى في بناء السلطة تشبه المشاورة في أدائها، والأمانة تُستعمل في النص الإسلامي توصيفا أخلاقيا وتشريعيا للمنصب العام، كما تُستعمل شرطا من شروط الكفاءة السياسية. فبين الاستعمالين في الحالتين عموم وخصوص. لكن قبل بسط القيم السياسية الإسلامية في هذا الفصل والذي يليه، نحتاج التمهيد بجملة مقدمات نظرية، تبين الأسس الفلسفية والنظرية المؤسِّسة للقيم السياسية الإسلامية.

الأسئلة السياسية الأبدية

إن أمهات القيم السياسية الإسلامية التي نستعرضها هنا تجيب إجابة مباشرة عن الأسئلة التي سعى فلاسفة السياسة لإيجاد أجوبة عنها منذ فجر التاريخ. وهي أسئلة اتَّسمت بالحضور الدائم في التفكير البشري المتعلق بالاجتماع السياسي، حتى أصبحت "أسئلة أبدية" حسب تعبير المفكر السياسي الأميركي غلين تيندر.

ويمكن إجمال هذه الأسئلة في الآتي: هل من حاجة أو ضرورة في الاجتماع الإنساني لوجود سلطة سياسية ابتداءً؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فكيف تتحقق العدالة السياسية التي تضمن الإنصاف لجميع الأطراف، مع ما تقتضيه السلطة من وجود التراتبية وتقسيم الناس إلى آمرٍ ومطيع؟ وما طبيعة المنصب العام: أهو هبة إلهية؟ أم أمانة مشروطة؟ أم ملكية شخصية؟ ومن له الحق في تقلد السلطة وفي الإكراه الشرعي؟ وما مصدر هذا الحق؟ وما الطريقة الشرعية لتقلد صاحب المنصب العام منصبه؟ وما مصدر إلزام الناس بطاعة القانون وطاعة السلطة؟ وهل لهذه الطاعة من حدود؟ وإذا كانت لها حدود فما هي؟ ومتى تتعين طاعة السلطة أخلاقيا ومتى يتعين عصيانها؟

وقد عانى فلاسفة السياسة بحثا عن أجوبة مُرضية عن هذه الأسئلة الأبدية، منذ أيام أفلاطون وأرسطو إلى اليوم. وانتبه الكواكبي لشيء من تلك المعاناة فكتب: "وتقرير شكل

الحكومة هو أعظم وأقدم مشكلة في البشر."[1] وبحثا عن أجوبة للأسئلة السياسية الأبدية من منظور إسلامي، سنعتمد منهجا معياريا يستمد حِجاجه من مصادر ثلاثة: هي نص القرآن الكريم، وسنة النبي صلى الله عليه وسلم القولية والعملية، وما أجمع عليه الخلفاء الراشدون وأقرَّهم عليه جمهور الصحابة.

ورغم أن مرجعية الوحي القرآني والنبوي هي المرجعية الوحيدة المُلزمة في الإسلام، فإن سيرة الخلفاء الراشدين لها مكانة خاصة لدى السواد الأعظم من المسلمين منذ فجر الإسلام، خصوصا إذا تعضَّدت بإقرار جمهور الصحابة ورضاهم. وهي تستمد قوتها كمرجعية من وصية النبي صلى الله عليه وسلم باتباع سنته وسنة الخلفاء الراشدين من بعده. ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ."[2] وخص الاقتداءَ بأبي بكر وعمر بتوصية خاصة، فقال: "اقتدوا باللذَيْن من بعدي: أبي بكر وعمر."[3] على أن هؤلاء الخلفاء لم يُجمعوا على أمر ذي بال إلا إذا كان مؤيَّدا بنص الوحي -طلباً أو إباحةً- ومحقِّقا لمصلحة الأمة.

إن لكل منظومةِ قيمٍ سياسيةٍ خلفيةً فلسفيةً تؤطرها، وتُضفي عليها المعنى والمغزى الوجودي، وهي خلفية تتضمن رؤية للكون والإنسان أصلا وغاية ومآلا. وقد لاحظ غلين تيندر أن "أغلب الأفكار السياسية -وربما كلها- تقوم على أساس مفهوم معين للطبيعة البشرية."[4] ونصح تيندر كل باحث في الفكر السياسي بأن يبدأ بحثه بسؤالين، أولهما: "هل نحن [البشر] أشرار إلى حد عميق لا علاج له، أم إن الشر مجرد جانب سطحي يمكن

---

1 الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، 166.

2 مسند أحمد، 38/ 282. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "حديث صحيح."

3 **مسند أحمد**، 38/ 280-281. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "حديث حسن بطرقه وشواهده." وصححه ناصر الدين الألباني في **صحيح الجامع الصغير وزياداته** (بيروت: المكتب الإسلامي، بلا تاريخ)، 1/ 254.

4 تيندر، **الفكر السياسي: الأسئلة الأبدية**، 18.

إزالته عن شخصيتنا"؟ والثاني: "هل يزول الفرد كلية بالموت"؟[1] بمعنى: هل من وجود للحياة الأبدية؟

وتنبني كل الإجابات العملية على الرؤية الفلسفية التي ينطلق منها كل باحث في إجابة ذينك السؤالين. فموقفه من جوهرية الشر أو عَرَضيته في النفس البشرية هو الذي يقوده إلى الجواب الملائم عن السؤالين العمليين: "ما مدى الحرية الذي يجب أن يُمنَح للناس"؟ "وما هي درجة العنف اللازمة لإحداث التغيير"؟[2] وموقفه من وجود الحياة الأبدية أو عدمها يقوده إلى الجواب الملائم عن الأسئلة العملية في السياسة الأرضية، وهل هي وسيلة أم غاية: "فإذا كنتَ تعتقد أن الموت هو فناء تام، فإنك يجب أن تدعو الناس بطريقة ما -إذا استخدمنا كلمات نيتشه- إلى أن يكونوا (مخلصين للأرض)، وإذا لم تكن تعتقد أن الموت فناء، فإنك يجب أن تعتبر السياسات الدنيوية شيئا مهمًا [فقط] إلى الحد الذي تساعد فيه أو تعرقل الناس في تفسير علاقاتهم الأبدية."[3]

وما جعل كل نظرية في الفلسفة السياسية تستبطن فهما ضمنيا للطبيعة الإنسانية هو أن "الفكر السياسي تخطيط لإدارة شؤون الإنسان ولرعاية مصالحه، مما يتضمن ادعاءً تلقائيا بمعرفة خصائص هذا الإنسان الذي يخطط له."[4] وقد انطلقت الفلسفة السياسية -بمختلف مدارسها- من افتراضات محددة عن الطبيعة الإنسانية، منها أن المجتمع بحاجة إلى ضوابط لسلوكه تمنعه من التظالم، وأن القادة السياسيين بحاجة إلى ضوابط لقراراتهم حتى لا يقعوا في أَسْر الطغيان. وعبَّر عن ذلك جيمس ماديسون في الورقة الحادية والخمسين من الأوراق الفيدرالية، فقال: "لو كان الناس ملائكة لما كان وجود الحكومة ضرورياً.

---

1 تيندر، **الفكر السياسي: الأسئلة الأبدية**، 18.

2 المرجع نفسه.

3 المرجع نفسه، 19-20.

4 التيجاني عبد القادر، **أصول الفكر السياسي**، 68.

ولو حكَم الملائكة مجتمعاً بشريا لانتفت الحاجة إلى وجود كوابح خارجية أو داخلية على الحُكْم أصلاً."[1]

وانبثقتْ نظرية العقد الاجتماعي المعاصرة من افتراضات فلسفية عن الطبيعة البشرية، وافتراضات تاريخية عن أصل الاجتماع الإنساني في فجر التاريخ، فقد تأسس العقد الاجتماعي عند توماس هوبز على افتراض أن النفس البشرية شرِّيرة بطبيعتها، وأن حالة الطبيعة السابقة على الدولة حالة بائسة من الأنانية تتسم بأنها حالة "حرب من كل إنسان على كل إنسان آخر."[2] فمن دون دولة تكون "حياة الإنسان وحيدة بائسة بغيضة قاسية وقصيرة."[3] وبهذا المفهوم الهوبزي فإن "الحكومة ليست سوى شرٍّ لا بد منه"[4] بتعبير توماس بينْ، أو -على الأقل- في رأي أينشتاين "ليست الدولة هي الجزء الثمين في عجَلَة البشرية."[5]

فالعقد الاجتماعي عند هوبز هو تسليم عامة الناس لمستبد متوحش ينفرد بالقرار السياسي، ويُخرج الناسَ من حالة البؤس والتوحش التي يعيشونها، بينما تأسس العقد الاجتماعي عند روسو على أن النفس البشرية خيِّرة في جوهرها، بسبب "تلك البساطة السماوية والجليلة التي طبعها بها خالقها."[6]

1 Alexander Hamilton, John Jay and James Madison, *The Federalist Papers* (Indianapolis: Library Fund, 2001), 298.

2 توماس هوبز، **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسـية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب (بيروت: دار الفارابي، 2011)، 134.

3 هوبز، **اللفياثان**، 135.

4 توماس بينْ، **المنطق السليم** (القاهرة: مكتبة هنداوي، 2011)، 9.

5 ألبرت أينشتاين، **العالم كما أراه**، ترجمة فاروق الحميد (دمشق: دار التكوين، 2015)، 13.

6 روسو، **خطاب في أصل التفاوت**، 52.

تكريم الإنسان واستخلافه

وفي المفهوم الإسلامي تشتمل النفس البشرية على نوازع الخير والشر معا، وكلاهما جزء أصيل من تكوينها: "وهديناه النجدين."[1] فهي كائن مركّب لا يصلح اختزاله في بُعدٍ واحد "وإذا كان ثمة صراع بن العدل والظلم، بين الإسلام والاستكبار، فهو صراع يوجد في النفس الإنسانية الواحدة. فلا توجد نفس خلت من نوازع الظلم والشر خلُواً مطلقا، كما لا توجد نفس أُفرغت من نازعة الحق والعدل إفراغا تاما."[2]

كما نجد في الإسلام ربطا وثيقا بين وظيفتيْ الإنسان الدنيوية والأخروية، وهما: عبادة الله والقيام بالقسط. فقد وردت العبادة في القرآن الكريم تعليلا للحكمة من الخلق: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون،"[3] وورد القيام بالقسط تعليلا لإرسال الرسل وإنزال الكتب: "لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط."[4] ووردت الغايتان متلازمتين أحيانا: "قل أمر ربي بالقسط وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد."[5]

لكن الافتراضات الخيالية حول بداية الاجتماع السياسي في فجر التاريخ لا أهمية لها كثيرا من المنظور الإسلامي الذي يهمنا هنا. فالقيم السياسية الإسلامية تتأسس على أن الخالق هو الذي حدد للإنسان الأول مكانته ووظيفته على الأرض، وزوده بالهداية لشؤون حياته الفردية والجماعية. وإذا كان لا بد من تأصيل لبدء الحياة السياسية على الأرض فلسفيا، فإن الأصل الإسلامي لذلك يتلخص في مبدأيْ التكريم والاستخلاف.

أما مبدأ التكريم فيقضي بأن الإنسان يحتل أعلى السلَّم بين المخلوقات شرفا ونبلا، بحكم صلة العبودية الاختيارية التي تربطه بالخالق: "ولقد كرَّمنا بني آدم وحملناهم في

---

1 سورة البلد، الآية 10.

2 التيجاني عبد القادر، **أصول الفكر السياسي**، 96-97.

3 سورة الذاريات، الآية 56.

4 سورة الحديد، الآية 25.

5 سورة الأعراف، الآية 29.

البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضَّلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا."[1] كما يقتضي مبدأ التكريم أن ما سوى الإنسان من مخلوقات أرضية خادمة له ومسخَّرة: "وسَخَّر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه."[2] وطبقا لمبدأ التكريم فإن الإنسان غاية بالمقارنة بما سواه من مخلوقات. ويتفرع عن ذلك منعُ استعمال الإنسان وسيلةً، وحق الإنسان في استعمال المخلوقات الأخرى وسائل، لتحقيق مصالحه وإثراء ذاته، ضمن الحدود الأخلاقية والتشريعية التي رسمها الخالق له.

وأما مبدأ الاستخلاف فيضع الإنسان موضع النائب عن الخالق سبحانه في تدبير الشأن الأرضي، بما يرعى صلاح الإنسان نفسه والخليقة المحيطة به، ويسهّل عليه القيام بوظيفة العبودية الاختيارية لخالقه. وللاستخلاف مدلول سياسي وهو أن الإنسان كائن سياسي بفطرته، وهذا أمرٌ أدركه ابن خلدون فلاحظ أن "الإنسان رئيسٌ بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خُلق له."[3] فالأصل في الإنسان أنه قائدٌ لا مَقُودٌ، وسيِّدٌ لا مَسُودٌ، مما يعني أن إنسانية الإنسان تتنافى مع أي قهْر ديني أو سياسي.

ويتفرع من مبدأ الاستخلاف تمتع الإنسان بحقوق فطرية لا تقبل التنازل عنها، منها حق الحياة، وحق الحرية، وحق التملك، وحفظ الكرامة. كما يترتب على مبدأ التكريم منع امتهان كرامة الإنسان، أو انتهاك إنسانيته بأي طريقة تحط من مكانته الخاصة التي منحه الخالق إياها. ومن دون هذه الحقوق والموانع لا يتحقق مراد الخالق من هذا المخلوق العجيب. فما يُعدُّ لدى بعض فلاسفة الغرب حقوقا إنسانية طبيعية، هو في الإسلام حقوق إنسانية ذات مصدر إلهي مقدس. ولذلك لا يملك الإنسان التنازل عنها، ولا سلْبَها غيرَه من بني الإنسان. وهي في الحالتين حقوق غير تعاقدية، بل هي سابقة على التعاقد بين الناس ومتعالية عليه بحكم مصدرها الإلهي.

---

1 سورة الإسراء، الآية 70.

2 سورة الجاثية، الآية 13.

3 ابن خلدون، المقدمة، 185.

بل إن بعض التجارب السياسية الغربية -التي لم تتأسس على مناكفة الدين مثل الثورة الأميركية- دمجت بين مفهوم الحق الطبيعي والحق الإلهي، وقد نصت ديباجة إعلان الاستقلال الأميركي على أن البشر "مَنَحهم خالقهم حقوقا لا تقبل التنازل عنها، منها حق الحياة، والحرية، والسعي إلى السعادة."[1] وبذلك اقتربت رؤية الثوار الأميركيين كثيرا من المفهوم الإسلامي للحقوق السياسية، باعتبارها منحة من الله، لا منحة من الطبيعة.

هدم الوثنية السياسية

ومن الأسس الفلسفية والنظرية للقيم السياسية الإسلامية ما يترتب على مفهوم التوحيد الإسلامي من نبذ الوثنية السياسية، المتمثلة في عبادة المحكومين للحكام، أو إضفاء قدسية عليهم، أو طاعتهم طاعة عمياء. وليس من المصادفة في شيء أن تكون أصرح آية قرآنية في المباينة بين الخالق والمخلوق -وهي قوله تعالى: "ليس كمثله شيء"-[2] قد وردت في سورة الشورى. فنبذ الوثنية السياسية، بما يتضمنه من إفراد الخالق بالتوحيد وتجريد الحكام من أي قدسية، لا يكتمل إلا بتحويل الشأن السياسي شورى بين الناس، على قاعدة المساواة والتراضي والتعاقد. فنظام الشورى الإسلامي يسد الباب أمام أي طغيان سياسي، فضلا عن تألُّه الحكام وادعائهم الربوبية.

صحيح أن لكل الديانات التوحيدية أثراً في تحرير العقل البشري من ظاهرة الوثنية السياسية، التي كان الناس بمقتضاها يعبدون ملوكهم. لكن الإسلام تجاوز في ذلك كل الديانات السابقة، فشن حربا شاملة على الوثنية السياسية حتى في لغتها ومصطلحاتها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "لا قَيْلَ ولا مَلِك إلا الله عز وجل."[3] واستبشع النبي صلى الله

---

1 عن جذور هذه الجملة في نص الاستقلال الأميركي راجع:

Garry Wills, *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence* (Boston: Mariner Books, 2002), 193-206.

2 سورة الشورى، الآية 11.

3 **مسند أحمد**، 32/ 199. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "صحيح."

عليه وسلم لقب "ملك الملوك" أو "ملك الأملاك" الذي كان يتلقب به ملوك بلاد فارس قبل الإسلام، فقال: "أَغْيَظُ رجل على الله يوم القيامة وأَخْبثُه... رجلٌ كان يُسمَّى ملك الأملاك. لا مَلِك إلا الله."[1] وقد فسَّره سفيان الثوري، فقال: هو شهنْشاهْ يعني: شاهْ شاهانْ بلسان العجم [الفُرس]."[2] وقال النبي صلى الله عليه وسلم للرجل الذي جيء به إليه وهو خائف يرتعد: "هوِّنْ عليك، فإني لستُ بملِك، إنما أنا ابن امرأة تأكل القَدِيد."[3]

كما حذَّر أصحابه من الاقتداء بالفرس والروم في رسومهم المعظِّمة للملوك، فقال: "إن كدتم آنفا لتفعلون فعل فارس والروم: يقومون على ملوكهم وهم قعود، فلا تفعلوا."[4] وقد أعلن النبي صلى الله عليه وسلم وجوب إنهاء القيصرية والكسروية مع ظهور الإسلام، فقال: "إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده، وإذا هلك قيصر فلا قيصر بعده."[5] فهذا الحديث خبرٌ بمعنى الأمر، وأداة النفي "لا" الواردة في الحديث ناهيةٌ -في اعتقادنا- وليست نافية، كما يظن كثيرون. والدليل على ذلك أن القيصرية الرومية استمرت قرونا مديدة بعد العهد النبوي، بخلاف أختها الكسروية الفارسية. ولو كان معنى الحديث هو الإخبار لكانت انتهت القيصرية والكسروية كلتاهما بعد العصر النبوي مباشرة.

ويدل بغض النبي صلى الله عليه وسلم لأبَّهة المُلْك، واستبشاعه لقب ملك الملوك، على المناقضة الأخلاقية بين القيم السياسية الإسلامية والقيم الاستبدادية التي كانت سائدة قبل الإسلام، حتى في التسميات والمصطلحات، وهو أمر ألحَّ عليه بعض علماء الإسلام، مثل الصنعاني الذي كتب تعليقا على ما ورد في هذا الحديث من تسمية ملك الأملاك: "تحرُم التسمية بذلك، وأُلحق به تحريم التسمية بقاضي القضاة، وأشنعُ منه حاكم الحكام، نص عليه

1 مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ)، 3/ 1688.

2 علي القاري، **مرقاة المفاتيح**، 7/ 2998.

3 محمد بن يزيد بن ماجه، **سنن ابن ماجه** (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009)، 4/ 430. وقال محققه شعيب الأرنؤوط: "صحيح ورجاله ثقات."

4 **صحيح مسلم**، 1/ 309.

5 **صحيح البخاري**، 4/ 85.

الأوزاعي."[1] ولعل الفلسفة السياسية الغربية المعاصرة استلهمت هذا المعنى من الإسلام، فهذا توماس بينْ -منظِّر الثورة الأميركية ومحرِّضها الأكبر- يكتب مُحاجِجاً ضد الملَكية البريطانية: "عندما يتأمل المرء جديًا في التكريم الوثني الذي يُسبَغ على أشخاص الملوك، فلن يجد مجالًا للتعجب من تحريم رب العالمين -الغيور على ملكه وكبريائه- لهذا الشكل من أشكال الحكومة الذي يعتدي بكل إلحاد على صفة سماوية."[2]

وكان الوافد إلى المدينة أحيانا لا يميِّز شخص النبي صلى الله عليه وسلم لأول وهلة، بسبب اختلاطه بعامة الناس وقربه منهم، وانعدامِ أي مظاهر لأبَّهة المُلْك في حياته، رغم أنه كان يقود دولة فتية، ويسيِّر جيوشا مظفَّرة. قال أنس بن مالك: "بينما نحن جلوس مع النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد، دخل رجل على جمل، فأناخه في المسجد ثم عقَله، ثم قال لهم: أيكم محمد؟ والنبي صلى الله عليه وسلم متكئٌ بين ظهرانيهم، فقلنا: هذا الرجل الأبيض المتَّكِئ..."[3]

وقد أخذ الصحابة رضي الله عنهم من هذا الهدْي النبوي بُغْض لقب "الملِك" والأنفة منه، والتمسك بلقب "الأمير" الذي هو مصطلح إسلامي مجرد من ظلال الوثنية السياسية. قال أبو حامد الغزالي: "أرسل قيصر ملك الروم رسولاً إلى عمر بن الخطاب لينظر أحواله، ويشاهد فِعالَه. فلما دخل المدينة سأل أهلها وقال: أين ملكُكُم؟ قالوا: ليس لنا ملك، بل لنا أمير."[4] فالتوحيد الإسلامي مناقض لأي وثنية سياسية؛ لأنه لا يدَع مجالا لمشاركة الخالق في عظمته "والمستبدون... ينازعونه فيها،"[5] كما يقول الكواكبي.

---

1 محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، **سبل السلام** (دار الحديث، دون تاريخ أو مكان طبع)، 2/ 543.

2 توماس بينْ، **المنطق السليم**، 16.

3 **صحيح البخاري**، 1/ 23.

4 أبو حامد الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، 18. وفي **فضائح الباطنية** أن الرسول مُرسَل من كسرى، لا من قيصر. أبو حامد الغزالي، **فضائح الباطنية** (الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، بلا تاريخ)، 212.

5 الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، 116.

قلْب الهرمية الفرعونية

ولم يتوقف الإسلام عند هدم الوثنية السياسية في النفوس، بل قلَب نظام الحكم القهْري الهرَمي الذي كان سائدا في الإمبراطوريات العتيقة رأسا على عقب، وسنَّ نظاما للحكم في شكل هرم مقلوب، يجعل الأمة هي الأصل والمرجع، ويجعل الحاكم أجيرا لديها وخادما لها، تماما كما طالب ألبرت أينشتاين فيما بعدُ بأن "الدولة يجب أن تكون خادمةً لنا، لا أن نكون نحن عبيداً لها."[1]

ولعل الحكمة من تكرار قصة موسى عليه السلام في القرآن الكريم أكثرَ من أي قصة أخرى هو أنها تجسِّد الصراع مع الهرمية الفرعونية التي كانت تحكم مصر، وهو صراع انتهى بهدم تلك الهرمية، حتى آل الأمر بالفرعون غريقاً يجري الماء من فوق رأسه، بعد أن كان يفخر بأن أنهار مصر تجري من تحته: "أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي أفلا تبصرون؟"[2]

وتتألف الهرمية الفرعونية -كما يمكن استخلاصها من قصة موسى عليه السلام- من عناصر خمسة، يَرِد ترتيبها هنا تنازليا حسب موقعها في الهرم، الذي لا يختلف شكله كثيرا عن أهرامات مصر التي بناها فراعنتها. فالفرعون يتربع على قمة الهرم وقد تعالى على غيره، حتى وصل به الكبرياء أن أعلن نفسه رباً أعلى لرعيته: "فقال: أنا ربكم الأعلى."[3] ثم يليه أسفل منه في الهرم مباشرة هامان، وهو يمثل النخبةَ السياسية المرتبطة بالفرعون، وأداتَه المباشرة في استعباد الناس والعلوِّ في الأرض: "يا هامانُ ابْنِ لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب أسباب السماوات.."[4] ثم يلي ذلك قارون، وهو يمثل النخبة المالية التي تعتاش على الاستبداد والفساد، وتتعالى على جمهور الناس تعلقا بالفرعون. وتدخل هاتان الطبقتان -الهامانية

---

1 ألبرت أينشتاين، **أفكار وآراء**، ترجمة رمسيس شحاتة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986)، 155.

2 سورة الزخرف، الآية 51.

3 سورة النازعات، الآية 24.

4 سورة غافر، الآية 36.

والقارونية- ضمن "الملأ" مِن عِلْية القوم المشاركين مع الفرعون في ظلمه، المستفيدين من ثمرات حكمه استفادة مباشرة.

ثم يأتي أسفل من هاتين النخبتين السياسية والمالية موقعُ السَّحَرة، وهم يمثلون النخبة الثقافية والقوة المعنوية المتألفة من فقراء الضمائر، الذين يسيرون في ركاب الفرعون ويسوّغون له ظلمه، مقابل زاد زهيد من فُتات موائده: "قالوا إن لنا لأجراً إن كنا نحن الغالبين."[1] ثم يأتي موقع الجنود: "إن فرعون وهامان وجنودهما كانوا خاطئين."[2] وهؤلاء يمثلون القوة العسكرية القاهرة التي يبطش بها الفرعون، حين يلجأ إلى الإكراه بعد عجزه عن الإقناع: "فلأقطعنَّ أيديكم وأرجلكم من خلاف ولأصلِّبنكم في جذوع النخل ولَتعلمُنَّ أيُّنا أشدُّ عذابا وأبقى."[3] وتدخل هاتان الطبقتان -السحرة والجنود- ضمن القوم الفاسقين الذين يستخفُّهم الفرعون فيطيعونه في مسالكه الشريرة: "فاستخفَّ قومَه فأطاعوه إنهم كانوا قوما فاسقين،"[4] رغم أن كسبهم من ثمرات ظلم فرعون كسب زهيد مقابل تورطهم في جرمه الغليظ. وربما يكون التعبير القرآني بـ"الاستخفاف" عن علاقة فرعون بهم إشارة إلى ذلك.

وأخيرا يأتي في قاع الهرم عامة الشعب من المستضعفين المظلومين الذين يستعبدهم الفرعونُ وملَأُه، ويُهدرون إنسانيتَهم. وفي حالة الرسالة الموسوية كان في قاع هؤلاء المستضعفين بنو إسرائيل، الذين بلغ استعباد الفرعون لهم مبلغا عظيما تضمَّن تذبيح فلذات أكبادهم. ويكفي التعبير القرآني الكريم الواصف لهذه المحنة بسوء العذاب وبالبلاء العظيم: "وإذ نجّيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبِّحون أبناءكم ويستحيون نساءكم وفي ذلكم بلاءٌ من ربكم عظيم."[5]

---

1 سورة الأعراف، الآية 113.

2 سورة القصص، الآية 8.

3 سورة طه، الآية 71.

4 سورة الزخرف، الآية 54.

5 سورة البقرة، الآية 49.

ولو أننا تأملنا بنْية أي نظام سياسي استبدادي في أي عصر فسنجد الهرمية الفرعونية ذاتها، بغض النظر عن التسميات والاصطلاحات. ففي عصرنا يوجد فراعنة في صورة زعماء متألِّهين، ونخب سياسية مرتبطة بهم على شاكلة هامان، وجماعات فساد مالي مستفيدة منهم على شاكلة قارون. أما "جنودهما" -الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم- فتمثلهم في دول الاستبداد المعاصر أجهزةُ الجيش والأمن والمخابرات المسلطة على رقاب الشعوب. وأما السحرة فتمثلهم مرتزقة الصحافة وفقهاء التبرير.

وقد جاء الإسلام بهدم هذه الهرمية الفرعونية، وقلَب الهرم السلطوي رأسا على عقب، فجعل قاعدته فوق قمته، وذلك حين وضع المنصب السياسي بيد الأمة، تستأمن عليه من تشاء، وتنزعه ممن تشاء، باعتبارها صاحبة السيادة، ومصدر الشرعية السياسية. وجعل الأميرَ مجرد أجير لديها، يعبِّر عن إرادتها الجمعية، وهي تطيعه بقدر ما يطيع إرادتها تلك وينفذها. وقد أحسن الجويني التعبير عن ذلك فقال: "فالمسلمون هم المخاطَبون، والإمام في التزام أحكام الإسلام كواحدٍ من الأنام، ولكنه مُستنابٌ في تنفيذ الأحكام."[1] وسنرى في الفصل الثالث ملامح من الصراع بين الهرمية الفرعونية والقيم السياسية على الأرض الإسلامية، وذلك في سعْي معاوية إلى البيعة لابنه يزيد، وفي رفض خيار أهل الإسلام لذلك.

فقد جاء رفض أولئك الخيار لمساعي معاوية ضمن منظور أخلاقي مناقض تماما لمنظور الهرمية الفرعونية، "حيث إن معاوية كتب إلى مروان أن يبايع ليزيد بن معاوية، فقال عبد الرحمن [بن أبي بكر الصديق]: جئتم بها هِرَقْلية وفَوْقية تبايعون لأبنائكم!"[2] فالهِرَقْلية والفَوْقية تعبِّران أبلغ تعبير عما سميناه هنا الهرمية الفرعونية التي شرَّع الإسلام هدمها، وبناء عالَم أفقي على أنقاضها، على قواعد الشورى والعدل والمساواة.

---

1 إمام الحرمين الجويني، **غياث الأمم في الْتِياث الظُّلَم** (الدوحة: إدارة الشؤون الدينية في قطر، 1041هـ)، 276.

2 علي بن الحسن بن عساكر، **تاريخ دمشق** (دمشق: دار الفكر، 1995)، 35/ 35. وأبو القاسم البغوي، **معجم الصحابة** (الكويت: مكتبة دار البيان، 2000)، 4/ 184. وأصل القصة في **صحيح البخاري** 6/ 133 بلفظ مختلف. و"الهرقلية" نسبة إلى هرقل، قيصر الروم البيزنطيين المعاصر للإسلام.

وإنما كانت القيم السياسية الإسلامية قلبا للهرمية الفرعونية رأساً على عقب؛ لأنها تضع السلطة السياسية تحت الأمة لا فوقها. وما استنكره عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق على معاوية ومروان من "فوقية" تعبير بليغ عن التشبث بالهرم الإسلامي المقلوب، الذي يجعل الأمة منبع الشرعية السياسية، ومصدر السلطة العليا. وقد سارت نظريات العقد الاجتماعي المعاصرة على سنَّة الإسلام في هدم الهرمية الفرعونية، حين تبنَّت "النظر إلى مبادئ الحكم السياسي من زاوية المحكومين، لا من زاوية الحكام."[1]

ويمكن قراءة تاريخ الرسل كله باعتباره سعيا إلى تفكيك الهرمية الفرعونية، اعتقاديا: بدعوة الخلق إلى توحيد الخالق، وقانونيا: بالمساواة بين الحاكم والمحكوم أمام الشرع الإلهي. وليس من المبالغة -من المنظور الإسلامي- ما ذهب إليه التيجاني عبد القادر من أن "الرسل هم أول من جاء بفكرة الدولة، وبمفهوم الاحتكام إلى قانون غير ذاتي المصدر أو شخصيِّ الطابع."[2] وهذا رأي يؤكده فوكوياما أيضا حين كتب: "اعتمدت حُرمة القانون تاريخيا على الأصول الدينية للقانون."[3]

ولم يكن صراع الرسل في سبيل تفكيك الهرمية الفرعونية سهلا، ولا كان من غير ثمن. وكثيرا ما وجد الرسول نفسه أمام أحد خيارين لا ثالث لهما: فإما "أن يخرج من الأرض حاملا دينه إلى حيث يشاء، وإما أن يخرج من الدين فيبقى في الأرض حيث يشاء."[4] وهي ظاهرة تكررت في تاريخ الأنبياء، كما كان الحال مع إبراهيم وموسى عليهما السلام. وكان آخرَ مظهر لها هو اضطرار محمد صلى الله عليه وسلم إلى الهجرة من مكة إلى المدينة.

---

1 روسو، في **العقد الاجتماعي**، 36، من تقديم المترجم عبد العزيز لبيب.

2 التيجاني عبد القادر، **أصول الفكر السياسي**، 96.

3 فوكوياما، **أصول النظام السياسي**، 1/ 574.

4 التيجاني عبد القادر، **أصول الفكر السياسي**، 90.

الجمْع بين العدل والفضل

لا تختلف خيرة العقول المسلمة -التي تشرّبت رسالة الإسلام وأدركت معناه ومغزاه- في أن السلطة السياسية جزء تكويني من الإسلام، وأن ذلك راجع إلى طبيعة التوحيد الإسلامي الذي لا يعني توحيد الخالق فحسب، بل يعني أيضا وحدة الإنسانية، وتوحيد مظاهر الحياة الروحية والمادية في سياق واحد ووجهة واحدة.

وقد لاحظ الفقيه السياسي الغرناطي ابن الأزرق الفارقَ السياسي بين الملة الإسلامية وغيرها من الملل، حيث شؤون السلطة في الإسلام جزء من البناء التكويني ابتداءً، أما الأديان الأخرى فهو يرى أن ما لابسها من شؤون سياسية جاء تطوُّرا عرَضيا في مسارها التاريخي، لا عنصرا بِنائيا في تكوينها الأصلي، فالسياسة أمر جوهري من صميم ملة الإسلام "ولا كذلك غيرُها من الملل، فلذلك لا ينبغي للقائم فيها [أي في تلك الملل] بأمر الدين شيءٌ من سياسة المُلْك، ووجودُه فيها إنما هو بالعرَض."[1]

وما ذكره ابن الأزرق يَصْدق على البوذية والمسيحية أساساً، وإلا فإن الإسلام لم يكن أول ديانة توحيدية ذات بعد سياسي، وقد كتب باحثون يهود معاصرون -من أمثال جوليس غليتشر- باعتزاز عن امتزاج الدين والسياسة في التوراة العبرانية.[2] إنما يحسن في هذا السياق أن نقارن بين المسيحية والإسلام من حيث المولد والنشأة والسياق التاريخي. فالدولة في تاريخ المسيحية سابقة على الدين، وهي التي أدخلت فيه عنصر الإلزام القانوني، والدين في تاريخ الإسلام سابق على الدولة وهو الذي وضع دعائم الدولة ورعاها وغذّاها. وهذا أمر غدا مفهوما حتى من بعض الباحثين الغربيين في الفكر السياسي الإسلامي ممن لا يحملون للإسلام وُداً، من أمثال باتريشيا كرونْ التي لاحظت أنه "في العالم الإسلامي كان

---

1 محمد بن علي بن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك** (بغداد: وزارة الإعلام العراقية، بلا تاريخ)، 97.

2 انظر على سبيل المثال:

Jules Gleicher, *Political Themes in the Hebrew Scriptures* (New York: Palgrave Macmillan, 2010) and "Moses Politikos," *Interpretation* Vol. 26, no. 2 (Winter 1998), 149-181.

الدين هو المصدر الأصلي للدولة."[1] واعتبر شيس روبنسون عام الهجرة النبوية من مكة إلى المدينة بداية التاريخ السياسي للإسلام، حيث بنى النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة "جماعة سياسية."[2]

لقد وُلدت المسيحية من رحِم إمبراطورية راسخة -هي الإمبراطورية الرومانية- وتربَّت في أحضانها، فلم يواجه المسيح عليه السلام -وهو يبلِّغ رسالته- فراغاً سياسيا، بل واجه حاجزا سياسيا منيعا بينه وبين الناس، ولم تتحول المسيحية إلى دولة إلا بعد أكثر من ثلاثة قرون على ميلادها. أما الإسلام فقد وُلد في فراغ سياسي، وتحوّل دولة بعد ثلاثة عشر عاما فقط من مولده. ومن دون أخذ هذين المولديْن المختلفيْن في الاعتبار يَعجِز العديد من الباحثين في الفكر السياسي والتاريخ السياسي عن فهم الاختلاف الجذري بين الإسلام والمسيحية في المسألة السياسية والقانونية.

فلم تبْنِ المسيحية دولة، بل خرجت من أحشاء دولة قائمة، ولم تأتِ بقانون بل وَرِثت القانون الروماني. بينما وُلد الإسلام في أرض بِكر، خالية من تقاليد السياسة والقانون، فبنى دولته الخاصة، وسنَّ قانونه الخاص. وظل القانون الإسلامي يحكم المجتمعات المسلمة إلى مطالع العصر الحديث، بينما كان القانون الروماني هو الذي حكم المجتمعات المسيحية حتى عدَّلته أو استبدلت به قوانينها المعاصرة.

وقد أحسن ابن تيمية إذ بيَّن -في مقارناته الإسلام باليهودية والمسيحية- طبيعة الشمول والاستيعاب لجميع جوانب الحياة التي اتسم بها الإسلام، فقال: "موسى جاء [في شريعته] بالعدل، وعيسى جاء بتكميلها بالفضل، وهو صلى الله عليه وسلم قد جمع في شريعته بين العدل والفضل."[3] ثم شرح الأمر بشكل أكثر تدقيقا وإنصافا لرسالات الأنبياء السابقين، فقال:

---

1 Patricia Crone, *God's Rule: Government and Islam* (New York: Columbia University Press, 2004), viii.

2 Chase Robinson, "Civil War" in *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Edited by Gerhard Bowering (Princeton: Princeton University Press, 2013), 101.

3 تقي الدين ابن تيمية، **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح** (الرياض: دار العاصمة، 1999)، 2/ 23.

"الشرائع ثلاثة: شريعةُ عدلٍ فقط، وشريعةُ فضلٍ فقط، وشريعةٌ تجمع العدل والفضل، فتوجب العدل وتندب إلى الفضل، وهذه أكمل الشرائع الثلاث، وهي شريعة القرآن الذي جمع فيه بين العدل والفضل. مع أنا لا ننكر أن يكون موسى -عليه السلام- أوجب العدل وندب إلى الفضل، وكذلك المسيح أيضا أوجب العدل وندب إلى الفضل. وأما من يقول: إن المسيح أوجب الفضل وحرم على كل مظلوم أن يقتص من ظالمه، أو أن موسى لم يندب إلى الإحسان، فهذا فيه غضاضة بشريعة المرسلين. لكن قد يقال: إن ذكر العدل في التوراة أكثر، وذكر الفضل في الإنجيل أكثر، والقرآن جمع بينهما على غاية الكمال."[1]

ولعل ابن تيمية هنا يستلهم الآية القرآنية: "إن الله يأمر بالعدل والإحسان."[2] وقد ترتب على هذا الجمع بين العدل والإحسان في الإسلام ضرورة الجمع بين الحق والقوة، بين الدين والدولة، "فلا وجود في الإسلام لسيفيْن، أحدهما روحي والثاني زمني"[3] كما هو الحال في المسيحية الكلاسيكية، بل يوجد سيف واحد ومملكة لله واحدة، والدين والدولة توأمان في أذهان علماء الإسلام. فالدولة ضرورة لنقل أحكام الإسلام العملية ذات الصلة بحقوق الناس من دائرة الالتزام الطوعي إلى دائرة الإلزام القانوني. والدين ضرورة للدولة لتغذيتها بالشرعية السياسية التي تجعل طاعة الناس لسلطتهم نابعة من اقتناع لا من إكراه.

وقد عبر الماوردي عن هذا التعاضد بين الدين والدولة في الإسلام، فتحدث عن ضرورة وجود السلطة السياسية: "لِمَا في السلطان من حراسة الدين والدنيا والذب عنهما ودفع الأهواء منه، وحراسة التبديل فيه، وزجر من شذَّ عنه بارتداد، أو بغَى فيه بعناد، أو سعَى فيه بفساد. وهذه أمور إن لم تنحسم عن الدين بسلطان قوي، ورعاية وافية، أسرع فيه تبديل

1 المرجع نفسه، 5/ 85.

2 سورة النحل، الآية 90.

3 Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, 23.

ذوي الأهواء، وتحريف ذوي الآراء. فليس دينٌ زال سلطانه إلا بُدِّلت أحكامُه، وطُمست أعلامُه، وكان لكل زعيم فيه بدعة، ولكل عصر فيه وَهاية."[1]

إن موقف الإسلام من السياسة لا يمكن فهمه إلا إذا أخذنا هذه الطبيعة التوحيدية التركيبية للإسلام كمنظور للكون ومنهاج للحياة. وعلى عكس ما ذهب إليه باحثون معاصرون من أن "الاعتماد المتزايد على الإسلام في تسويغ السلطة... أسهم في تحويل الإسلام من عامل ثقافي واجتماعي إلى قوة سياسية راسخة،"[2] فإن الإسلام كان دائما —وسيظل- "قوة سياسية راسخة،" فتلك طبيعته ونشأته وسياقه، وليست نتاجا لصراع السلطة داخل المجتمعات المسلمة المعاصرة.

على أن هذا الاختلاف العميق بين الإسلام والمسيحية لا يعني أن الإسلام كان بِدْعا من الديانات التوحيدية في بُعده السياسي، بل وجُد من أنبياء بني إسرائيل قبل الإسلام من كانت رسالتهم متضمنة بُعداً سياسيا صُراحا، ومن هؤلاء موسى وداود وسليمان عليهم السلام، "وقد كان لداود وسليمان صلوات الله وسلامه عليهما المُلْك الذي لم يكن لغيرهما، وهما من أنبياء الله تعالى وأكرمِ الخلق عنده."[3] بل إن بعض النصوص الإسلامية توحي بأن الجمع بين النبوة والسياسة هو الأصل في الأنبياء من سلالة إبراهيم، ومنهم جميع أنبياء بني إسرائيل. إذْ ورد في القرآن الكريم: "فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما."[4] ويؤيد الحديثُ النبوي هذا التعميم -بالنسبة إلى الديانات السامية على الأقل- إذ ورد فيه: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي..."[5]

فالإسلام هو وارث هذا التاريخ العريق من المزج بين النبوة والسياسة لدى الشعوب السامية، ولذلك "كان محمد صلى الله عليه وسلم مقاتلا... ومن هذه الناحية نجد محمدا

---

1 أبو الحسن الماوردي، **أدب الدنيا والدين** (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1986)، 135.

2 Akbarzadeh and Saeed, *Islam and Political Legitimacy*, 6.

3 ابن خلدون، **المقدمة**، 241.

4 سورة النساء، الآية 54.

5 **صحيح البخاري**، 4/ 169. **صحيح مسلم**، 3/ 1471.

صلى الله عليه وسلم يشبه موسى، النبيّ المقاتل."[1] أما المسيحية فهي الاستثناء في تراث النبوّات السامية وليست القاعدة فيه. ومع كل ذلك تبقى للإسلام خصوصيته من بين الأديان السماوية -حتى السامية منها- في مسألتين: أولاهما منْحُه مساحةً واسعة من تعاليمه وتشريعه ونموذجه الإنساني لمسألة السلطة بما لا يُقارن بالمساحة السياسية في الرسالات السابقة، والثانية نقله المسؤولية السياسية إلى يد الجماعة المؤمنة باعتبار ختم النبوة مانعاً من انتظار أي نبي جديد يقود الأمة على طريق الحق والعدل.

وجوب السلطة السياسية

إن أَولى القيم السياسية الإسلامية بالبيان هي مسألة وجود الدولة وقيام السلطة. وفي هذا المجال جاءت النصوص الإسلامية -قرآنا وسنة قولية وعملية- متعاضدة على إقامة نظام سياسي للجماعة. كما استدل بعض فقهاء السياسة على ذلك بإجماع الصحابة رضي الله عنهم، وما كان ذلك الإجماع الساحق ممكنا إلا لتعاضد نصوص الشريعة ومقاصدها على هذا الأمر. وذهب آخرون إلى أن الأمر يرجع إلى الوجوب العقلي، متبعين في ذلك منهج فلاسفة السياسة اليونان. وفيما يلي عرض المذاهب الثلاثة التي تختلف في المقدمات، وتتفق في النتائج.

أولاً: الأساس النصِّي

تنقسم النصوص الإسلامية الدالة على وجوب إقامة سلطة سياسية للجماعة إلى أصناف ثلاثة: يتضمن الصنف الأول أمرا صريحا أو فعلا صريحا يحمل معنىً لا لبس فيه يوجب إقامة جماعة سياسية ذات سلطة آمرة مطاعة، وأول هذه النصوص هي الأحاديث النبوية الآمرة بلزوم اتخاذ الإمام، أي القائد السياسي للجماعة، مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "من

---

1 علي عزت بيغوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب** (بيروت: مؤسسة العلم الحديث، 1994)، 286.

مات بغير إمام مات ميتة جاهلية،"[1] و"من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية،"[2] و"من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية."[3]

فهذا الصنف من النصوص لا يتحدث عن طاعة سلطة قائمة، بل يتحدث عن تأثيم من مات بلا "إمام" أو"بيعة" بإطلاق، أي عن وجوب تأسيس الدولة ابتداء، ووجوب انضواء المسلم تحت سلطة سياسية، وعيشه جزءاً من جماعة سياسية. والخطاب هنا شامل للفرد المسلم والجماعة المسلمة على حد السواء، ولذلك تصدَّرت الأحاديث الثلاثة هنا بلفظ "مَنْ"، وهو اسم موصول يشمل في مدلوله اللغوي الفرد والجماعة كليهما.

وقد سنَّ النبي صلى الله عليه وسلم لأمته اتخاذ قائد لهم حتى في أصغر تجليات اجتماعهم، وفي أقل أمور حياتهم شأناً، ولو كانوا ثلاثة أفراد فقط مسافرين في فلاة من الأرض، مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمِّروا أحدَهم،"[4] وقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "إذا كان نفر ثلاث فليؤمّروا أحدهم، ذاك أميرٌ أمَّره رسول الله صلى الله عليه وسلم."[5] وقد أدرك ابن تيمية الدلالة السياسية لهذا الحديث فكتب: "يجب أن يُعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها. فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس، حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم: إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا

1 **مسند أحمد**، 28/ 89. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "حديث صحيح لغيره."

2 علي بن بلبان، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988)، 10/ 434. وقال محققه شعيب الأرنؤوط: "صحيح."

3 **صحيح مسلم**، 3/ 1478.

4 أبو داود سليمان بن الأشعث، **سنن أبي داود** (بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009)، 4/ 249. وقال محققا الكتاب شعيب الأرنؤوط ومحَمَّد كامِل قره بللي: "إسناده حسن."

5 أبو بكر بن خزيمة، **صحيح ابن خزيمة** (بيروت: المكتب الإسلامي، 2003)، 2/ 1213. وقال محققه محمد مصطفى الأعظمي: "إسناده صحيح موقوف، رجاله ثقات."

أحدهم... فأوجب صلى الله عليه وسلم تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر، تنبيها بذلك على سائر أنواع الاجتماع."[1]

وقال في تعليق آخر على الحديث ذاته: "فإذا كان [الشرع] قد أوجب في أقل الجماعات وأقصر الاجتماعات أن يُولَّى أحدُهم، كان هذا تنبيها على وجوب ذلك فيما هو أكثر من ذلك."[2] ومثله قول الشوكاني: "وإذا شُرِع هذا لثلاثة يكونون في فلاة من الأرض أو يسافرون، فشرعيته لعدد أكثر يسكنون القرى والأمصار، ويحتاجون لدفع التظالم وفصل التخاصم، أَوْلَى وأحْرَى."[3]

وامتدادا لهذه النصوص الآمرة ببناء الجماعة وإقامة السلطة السياسية، تأتي نصوصٌ واردة في التعاطي مع الجماعة المسلمة القائمة، ذات السلطة السياسية الشرعية، مثل النصوص الآمرة بلزوم جماعة المسلمين وإمامهم، ثم الأحاديث الآمرة بطاعة السلطة الشرعية ونصحها، وتلك الواردة في واجبات السلطة والعلاقة بين الراعي والرعية. وقد وردت في هذا المعنى مئات الأحاديث، وجمع بعض العلماء المعاصرين طرفا منها في كتب مخصوصة.[4] وسنتناول بعض الأحاديث النبوية الواردة في لزوم الجماعة وفي الطاعة فيما بعد خلال هذا الفصل.

والصنف الثاني نصوص لم تتناول وجوب إقامة السلطة السياسية بأسلوب آمر واضح، بل تعاملت مع هذا الأمر باعتباره مُسلَّمة ضمنية، ورتَّبت على هذه المسلَّمة الضمنية أمورا شرعية وعملية كثيرة، لا يُتصور تحقيقُها دون وجود الدولة وقيام السلطة. ويندرج ضمن هذا الصنف كل النصوص القرآنية والحديثية المتضافرة التي تتناول أحكاما وعقوبات إلزامية لا يتحقق وجودها دون وجود سلطة تنفيذية تقوم بها. ودلالة هذا الصنف من

---

1 ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، 129.

2 ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 28/ 65.

3 محمد بن علي الشوكاني، **نيل الأوطار** (القاهرة: دار الحديث، 1993)، 8/ 294.

4 ممن جمعوا عددا كبيرا من السنن السياسية حاكم المطيري في كتابه **السنن النبوية في الأحكام السياسية**، الذي سبقت الإشارة إليه في المدخل ضمن كتب أخرى له.

النصوص على ضرورة وجود السلطة السياسية دلالة غير مباشرة، لكنها دلالة قوية وبليغة؛ لأنها تنطلق من مسلَّمة ضمنية، والمسلَّمة الضمنية تكون أبلغ أحيانا من الأمر الصريح، لأنها شرط وجوده وتحقُّقه.

ومجاراةً لهذا الأسلوب -أسلوب المسلَّمات الضمنية- تحدَّث بعض علماء الكلام وفقهاء السياسة الشرعية عن ضرورة الدولة باعتبارها ضرورة لغيرها، وعن وجوب قيام السلطة باعتباره واجبا لغيره. فكتب ابن تيمية مثلا: "إن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة. وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد، والعدل، وإقامة الحج، والجُمَع، والأعياد، ونصْر المظلوم، وإقامة الحدود، لا تتم إلا بالقوة والإمارة."[1] ومثله قول ابن جماعة: "ويجب نصب إمام لحراسة الدين، وسياسة أمور المسلمين، وكفِّ أيدي المعتدين، وإنصاف المظلومين من الظالمين، ويأخذ الحقوق من مواقعها، ويضعها جمعا وصرفا في مواضعها. فإنَّ بذلك صلاح البلاد وأمن العباد، وقطع مواد الفساد؛ لأن الخلق لا تصلح أحوالهم إلا بسلطان يقوم بسياستهم، ويتجرد لحراستهم."[2]

فهذه الوظائف التعبدية الكبرى والمصالح الاجتماعية الحيوية التي تحدَّث عنها ابن تيمية وابن جماعة لا يُتصور أداؤها إلا بقيام دولة ذات سلطة تحتكر قوة الإلزام، وتملك حق الإكراه الشرعي. ويكفي ذلك في نظرهما -وفي نظر فقهاء السياسة المسلمين عموما- دليلا على وجوب قيام الدولة وتنصيب السلطة في الإسلام. فالاستدلال هنا على وجوب إقامة السلطة استدلال كُلِّي مقاصدي، وهو أقوى من الاستدلال بالنصوص الجزئية.

والصنف الثالث من النصوص الإسلامية في وجوب السلطة السياسية هو السنَّة السياسية العملية، المتجسدة في فعل الرسول صلى الله عليه وسلم، في كل ما اشتملت عليه سيرته من عمل سياسي. فلم يعش محمد صلى الله عليه وسلم حياته متبتلا مترهبا كما كان

---

1 ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، 129.

2 بدر الدين ابن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام** (الدوحة: دار الثقافة، 1988)، 48.

شأن بوذا الذي جاء برسالة هي في جوهرها "نظام أخلاقي دون مشرِّع،"[1] بل استنكف صلى الله عليه وسلم عن حياة الرهبانية ونهى أصحابه عنها. ولم تنحصر رسالته في سلطان الضمير بعيداً عن الإلزام بقوة الدولة والقانون، كما كان الشأن في رسالة المسيح عليه السلام، بل جاء برسالة تجعل العمل السياسي والعسكري الخادم للحق والعدل تعبُّداً لله تعالى، مثل الصلاة والصيام سواء بسواء. وقد انتبه ابن تيمية لهذا المعنى فكتب: "الولاية -لمن يتخذها دينا يتقرب به إلى الله ويفعل فيها الواجب بحسب الإمكان- من أفضل الأعمال الصالحة."[2]

ولم يتنكَّب محمد صلى الله عليه وسلم أمواج الحياة العاتية، كما هرب من وجهها كثير من الزهاد عبر تاريخ البشرية الطويل، بل أمسك بزمام الحياة، وأرغم القوة على الإذعان للحق، وقدم منهاجا أخلاقيا وتشريعيا وسياسيا متكاملا جمع بين سلطان الضمير وسلطان المجتمع وسلطان الدولة؛ وما كان الإسلام ليقف عند سلطة الضمير فقط، ويهمل سلطة المجتمع وسلطة الدولة، لأنه دين واقعي يتعامل مع بشر لا ملائكة. وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم في قول الله عز وجل: "قل لو كان في الأرض ملائكةٌ يمشون مطمئنين لنزَّلنا عليهم من السماء ملَكاً رسولا."[3]

لقد جاء محمد صلى الله عليه وسلم برسالة جامعة بين "العدل والفضل" بتعبير ابن تيمية، وعاش حياة كثيفة ملْأَى بالصراع، واجه فيها كثافة المادة وبطشَها بقوة الروح والمادة معا، وقهَر القوة الغاشمة بسلطان الحق والقوة معا، وألجم الظلم بلجام الكتاب والسيف معا، "ولما كانت رسالة عيسى مجرد دعوة تم إجهاضها قبل أن تكتمل، فإنها تحولت إلى عقيدة تابعة لدولة لا يَدَ لها في تكوينها... لذلك فكمال الرسالة لم يتحقق إلا في الإسلام."[4]

---

1 فراس السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني (دمشق: دار علاء الدين، 2002)، 26.

2 ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 28/ 65.

3 سورة الإسراء، الآية 95.

4 أبو يعرب المرزوقي، **فلسفة الدين**، 26.

ولم يختلف الإسلام عن المسيحية في التصور السياسي فقط، بل اختلف عنها في الإنجاز السياسي الناجز في بواكير كل من الرسالتين، ولا ينكر الباحثون الغربيون هذا الاختلاف. فقد "حقق الإسلام -بخلاف المسيحية- نجاحا سياسيا باهرا منذ بداياته" كما لاحظت لويز مارلو،[1] و"محمد -مثل موسى ولكن بخلاف بوذا أو المسيح- أوجد دولة،" كما يقر مايكل كوك.[2] وبينما رحل المسيح عن هذا العالم وأتباعُه لا يزالون قلةً مضطهَدةً، "حوَّل محمد قبائل العرب الضعيفة إلى أمة عزيزة،" كما لاحظ غوستاف لوبون.[3] وبينما لم تتحول المسيحية إلى دولة إلا بعد ثلاثة قرون وثلث قرن، لا يكاد يختلف أي دارس جادّ لتاريخ الإسلام مع رضوان السيد في أن "الدولة قامت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم،"[4] أو مع هشام جعيّط في أن محمدا صلى الله عليه وسلم قد أورث أمَّته والعالم "دينا مكتملا ودولة مهيمنة على الجزيرة العربية كلها، مترابطيْن بشكل لا يقبل الانفكاك."[5]

ولذلك كانت السياسة في عمق رسالة الإسلام منذ البداية، ابتداء من تأسيس الدولة في المدينة المنورة بعد الهجرة، ثم ما تلا تلك الخطوة التأسيسية بعد ذلك من تأمير الأمراء، وتعيين القضاة، وتسيير الجيوش، ومراسلة الملوك، وتنفيذ العقوبات، وتوقيع المعاهدات، والتصرف في المال العام بحقه، وإدارة المصالح العامة للجماعة... إلخ. والسنَّة السياسية العملية جزء أصيل من البيان النبوي لمعاني الوحي بيانا تطبيقيا، وجانب أساسي من حياته التي أمر الله تعالى المؤمنين بالتأسِّي بها.

1 Louise Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 1.

2 مايكل كوك، **أديان قديمة وسياســـة حديثة: الحالة الإســـلامية من منظور مقـــارِن**، ترجمة محمد مراس المرزوقي (بيروت: الشبكة العربية، 2017)، 474.

3 غوستاف لوبون، **روح الثورات**، 37.

4 رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة**، 9.

5 هشام جعيط، **الفتنة**، 33.

وهذه السنَّة السياسية العملية تدل على أن أصل وجود الدولة مقصد شرعي من مقاصد الإسلام، بل هو من أول المقاصد وأعلاها مرتبة؛ نظرا إلى ما يترتب عليه من حفظ المقاصد الشرعية الأخرى.

ثانيا: الأساس الإجماعي

وتتعضد هذه النصوص النبوية بالسوابق الإجماعية في عصر الصحابة، خصوصا في مرحلة الخلافة الراشدة. فالخلافة الراشدة كانت امتدادا لدولة النبوة، فهي ذات قيمة تأسيسية أخلاقية وتشريعية لا توجد لدى غيرها من الدول التالية في التاريخ الإسلامي. وقد أجمع الصحابة رضي الله عنهم على ضرورة استمرار السلطة في المجتمع المسلم بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتصرفوا انطلاقا من التسليم الشرعي بهذا الأمر، رغم أن تاريخ عرب الحجاز وعُرفهم لا يدفعانهم إلى هذا التوجه، بحكم ما اعتادوه من التسيب السياسي، والأنَفة من خضوع بعضهم لبعض، كما سنبينه بتفصيل في الفصل الثالث. فاقتناع الصحابة بضرورة استمرار السلطة السياسية بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، لا يمكن أن يكون استنتاجا من ثقافتهم العربية العتيقة، المناهضة لفكرة الدولة والنظام والقانون، بل هو ثمرة من ثمار نصوص الوحي التي استوعبوها، والقيم الإسلامية التي تشربوها.

ولو كان الإسلام دين مواعظ مجردة تقف عند حدود تحريك الضمير، وأخلاقٍ فردية صِرْفة ليس فيها إلزام اجتماعي وسياسي، لما انتهج الصحابة هذا النهج ابتداء، ولعادوا لسيرة القبائل العربية قبل الإسلام. فرغم كل الخلافات السياسية بين الصحابة، والفتن التي امتدت طوال القرن الأول الهجري، فإن وجوب إقامة سلطة سياسية للجماعة المسلمة لم يكن محل خلاف بين الخصوم السياسيين آنذاك. ولإجماع الصحابة هنا قيمة أخلاقية وتشريعية عظيمة، لا لأنه يؤسس حكما شرعيا مستقلا عن الوحي، بل لأنه يكشف عن فهم ذلك الجيل الأول للوحي بشكل لا لبس فيه.

لقد فهم الصحابة من مجموع نصوص الإسلام ومقاصده ومن سيرة النبي صلى الله عليه وسلم محورية السلطة في الإسلام، وأنه لا تقوم للإسلام قائمة دون وجود سلطة

سياسية شرعية، تعبر عن الجماعة وتصون لُحمتها، وتُلزم الأفراد بمقتضيات الإسلام فيما يكون بينهم من حقوق والتزامات. وقد عبَّر الخليفة الأول أبو بكر الصديق رضي الله عنه عن محورية السلطة السياسية في المنظومة الإسلامية، حين سألته أعرابية: "ما بقاؤنا على هذا الأمر الصالح الذي جاء الله به بعد الجاهلية؟ قال: بقاؤكم عليه ما استقامت بكم أئمتكم، قالت: وما الأئمة؟ قال: أما كان لقومك رؤوس وأشراف يأمرونهم فيطيعونهم؟ قالت: بلى، قال: فهم أولئك على الناس."[1]

وقد وقع بعض الباحثين في اللبس هنا حين خلطوا بين خلافات الصحابة في من يتولى السلطة، فجعلوه خلافا في أصل السلطة. وهذا خلط بين أمرين مختلفيْن تماما، فالصحابة رضي الله عنهم لم يظهر بينهم قط من شكك في ضرورة السلطة للمجتمع المسلم، وإنما اختلفوا في الأشخاص المؤهلين لتقلدها أكثر من غيرهم. وثمة فرق كبير بين الخلاف في المبدأ، والخلاف في أهلية الأشخاص لحمل أمانة ذلك المبدأ. وهذا ما لاحظه الخَيْرَبَيْتي فقال: "ويدل أيضا على وجوب نصب الإمام إجماع الصحابة بعد موت الرسول، ولم يقع الاختلاف في نصب الإمام، بل الاختلاف وقع في تعيين الإمام."[2]

وسار فقهاء السياسة المسلمون على خُطى الصحابة في هذا، فقد امتدت خلافاتهم إلى شروط الإمام وصفاته ومصدر شرعيته، لكنهم لم يختلفوا قط في أصل "وجوب تنصيب الإمام" أي إقامة السلطة السياسية. وقد عبَّر القلعي عن تشبث فقهاء الإسلام بوجوب إقامة السلطة السياسية، في فصل من كتابه **تهذيب الرياسة** جعل عنوانه: (باب في ذكر وجوب الإمامة والاحتياج إلى السلطان وعدم الاستغناء عنه في جميع الأزمان). وفيه كتب: "أجمعت الأمة قاطبة -إلا من لا يُعتدُّ بخلافه- على وجوب نصب الإمام على الإطلاق وإن

---

1 **صحيح البخاري** 5/ 41.

2 محمود بن إسماعيل الخَيْرَبَيْتي، **الدرة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء** (الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، بلا تاريخ)، 114.

اختلفوا في أوصافه وشرائطه."[1] ثم بيّن القلعي -في جُمل مسجوعة- ما يترتب على الفراغ السياسي من مفاسد في أمور تعبدية وعملية فقال:

"نظام أمر الدين والدنيا مقصود، ولا يحصل ذلك إلا بإمام موجود. لو لم نقُلْ بوجوب الإمامة، لأدّى ذلك إلى دوام الاختلاف والهرج إلى يوم القيامة. لو لم يكن للناس إمام مطاع، لانثلم شرف الإسلام وضاع. لو لم يكن للأمة إمام قاهر، لتعطلت المحاريب والمنابر، وانقطعت السبل للوارد والصادر. لو خلا عصر من إمام، لتعطلت فيه الأحكام، وضاعت الأيتام، ولم يُحَجَّ البيت الحرام. لولا الأئمة والقضاة والسلاطين والولاة لما نُكحت الأيامى، ولا كُفلت اليتامى. لولا السلطان لكانت الناس فوضى، ولأكل بعضهم بعضا."[2]

ولا تدل النصوص التشريعية الإسلامية والسوابق الإجماعية في عصر الصحابة على ضرورة السلطة السياسية فحسب، بل تدل أيضا على ضرورة استمرارها، والتحذير من أي فراغ في السلطة يمكن أن يعصف بحياة المجتمع. وقد فهم الصحابة هذا المنحى من نصوص الإسلام وروحه العامة، فكان من أول ما فعلوه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم هو الاجتماع والتداول في اختيار خليفة له. وورد في قصة وفاة الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ما يدل على الحرص على استمرار السلطة، والخوف من الفراغ السياسي. وفي هذا الحوار بين عبد الله بن عمر وأبيه عمر بن الخطاب -خلال الأيام التي كان فيها عمر جريحا قُبيل وفاته- دلالة عظيمة على ذلك:

"عن ابن عمر، قال: دخلتُ على حفصة، فقالت: أعلمتَ أن أباك غيرُ مستخلِف؟ قال: قلت: ما كان ليفعل، قالت: إنه فاعل. قال: فحلفتُ أني أكلمه في ذلك، فسكتُّ حتى غدوتُ ولم أكلمه، قال: فكنتُ كأنما أحمل بيميني جبلا حتى رجعتُ فدخلتُ عليه، فسألني عن حال الناس وأنا أخبره، قال: ثم قلتُ له إني سمعتُ الناس يقولون مقالة، فآليتُ أن أقولها لك، زعموا أنك

1 محمد بن علي القلعي، تهذيب الرياسة وترتيب السياسة (الزرقاء: مكتبة المنار، بلا تاريخ)، 74.

2 المرجع نفسه، 95.

> غيرُ مستخلِف، وإنه لو كان لك راعي إبل، أو راعي غنم، ثم جاءك وتركها رأيتَ أن قد ضيَّع، فرعاية الناس أشد. قال: فوافقه قولي، فوضع رأسه ساعة، ثم رفعه إلي، فقال: إن الله عز وجل يحفظ دينه، وإني لئن لا أستخلف، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يستخلف، وإن أستخلف فإن أبا بكر قد استخلف. قال [عبد الله]: فوالله، ما هو إلا أن ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر فعلمتُ أنه لم يكن ليعدل برسول الله صلى الله عليه وسلم أحدا، وأنه غير مستخلِف."[1]

فعبد الله بن عمر يعبِّر هنا عن فكرة سائدة لدى الصحابة، وهي إيمانهم بضرورة السلطة السياسية واستمرارها. وفي قسَمه أن يكلم أباه في الأمر، وإحساسِه أنه يحمل جبلاً، تعبير بليغ عن خوف الصحابة من الفراغ السياسي. كما أن عمر وافق ابنه عبد الله الرأي في المبدأ، أي في ضرورة تجنيب المسلمين فراغا سياسيا لا تُحمَد عقباه، كما يدل عليه قوله: "فوافقه قولي." بيد أن عمر أراد أن لا يكون استمرار السلطة على حساب شرعيتها، فلم يستخلفْ شخصا بعينه، بل وضع أساسا إجرائيا لاختيار الخليفة الجديد بالتراضي والتشاور دون حدوث فراغ. لكن هذه البذرة الإجرائية التي بذرها عمر لم تتحوَّل إلى صيغة ثابتة أو مؤسسة صلبة فيما بعدُ، لأسباب ثقافية واجتماعية سنتحدث عنها في القسم الثاني من هذه الدراسة.

وقد ذهب ابن خلدون إلى أن إجماع الصحابة أصل شرعي في وجوب إقامة السلطة السياسية، أو "نصب الإمام" بالاصطلاح القديم، فكتب: "إن نصب الإمام واجب قد عُرف وجوبُه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين؛ لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه، وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر من بعد ذلك. ولم تُتْرك الناس فوضى في عصر من الأعصار، واستقر ذلك إجماعا دالا على وجوب نصب الإمام."[2]

---

1 **صحيح مسلم**، 3/ 1455.

2 ابن خلدون، **المقدمة**، 239-240.

وامتداداً لإجماع الصحابة على وجوب السلطة السياسية، تناول فقهاء السياسة هذه المسألة في كتبهم غالبا تحت عنوان "وجوب نصب الإمام" أو "وجوب نصب الأئمة"، وجاءت آراؤهم متعاضدة على الوجوب رغم اختلاف مشاربهم ومذاهبهم، حتى قال الجويني إن نصب الأئمة واجب "بإجماعِ مَن أشرقت عليه الشمس شارقةً وغاربةً، واتفاقِ مذاهب العلماء قاطبةً."[1] وقد أجمل الآمدي هذا الأمر فيما رواه عنه ابن الأزرق من قوله: إن "نصب الإمام من أهم مصالح المسلمين، وأعظم مقامات الدين."[2] ومثله قولُ ابن الأزرق نفسه: "الملة لا بد فيها من القائم بها عند غيبة نبيِّها، يكون فيها كالخليفة عنه في حملهم على ما جاء به من الأحكام والشرائع."[3]

ثالثا: الأساس العقلي

على أن بعض علماء الإسلام ومفكريه الأقدمين والمعاصرين اكتفوا بأن وجود الدولة واجب عقلي وضرورة مصلحية، ولم يهتموا بالاستدلال النصي على وجوب إقامتها شرعا، باعتبار أن الواجب عقلا واجبٌ شرعا، وأن الضرورة الاجتماعية ضرورة شرعية. وكانوا في ذلك سائرين في خط فكري سبق إليه فلاسفة السياسة اليونانيون من أمثال سقراط الذي كتب: "تنبثق الدولة -كما أتصور- من حاجات الجنس البشري،"[4] وقال إن "الخالق الحقيقي [للدولة] هو الضرورة."[5] وقد أجمل ابن الأزرق الغاية من وراء وجود السلطة السياسية،

---

1 إمام الحرمين الجويني، **غياث الأمم**، 23. وقارن مع يوسف بن حسن بن عبد الهادي في "إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة" ضمن **مجموع رسائل ابن عبد الهادي** (دمشق: دار النوادر، 2011)، 64.

2 ابن الأزرق، **بدائع السلك**، 109.

3 المرجع نفسه، 97.

4 أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة شوقي داود تمراز (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994)، 102.

5 المرجع نفسه، 102.

ولخصها في عشر غايات، أو حِكَم بتعبيره هو. واجتمع في هذه الحِكم ما هو واجب بالنص الشرعي، وما هو واجب بالنظر العقلي والفطرة الاجتماعية.[1]

ونحا ابن خلدون هذا المنحى العقلي أحيانا في الاستدلال على ضرورة السلطة السياسية. ومن ذلك قوله:

"المُلك مَنْصب طبيعي للإنسان؛ لأنَّا قد بينَّا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قُوتِهم وضرورياتهم. وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات، ومدَّ كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنَفة، ومقتضى القوة البشرية في ذلك. فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة، وهي تؤدي إلى الهرْج، وسفك الدماء، وإذهاب النفوس، المفضي ذلك إلى انقطاع النوع، وهو مما خصه الباري سبحانه بالمحافظة. واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية المَلِكُ القاهر المتحكم."[2]

والطريف أن ابن خلدون يرى أن بعض الحيوانات لديها نظام سياسي، وإن كان ذلك أشبه بالغريزة فيها، فهو يعد من خصائص الإنسان "الحاجة إلى الحكم الوازع، والسلطان القاهر... من بين الحيوانات كلها، إلا ما يقال عن النحل والجراد، وهذه وإن كان لها مثل ذلك، فبطريق إلهامي، لا بفكر وروِيَّة."[3] وأحيانا يشير ابن خلدون إلى هذا المنحى العقلي في إيجاب إقامة السلطة، دون أن يتبناه تصريحاً، ومن ذلك قوله: "وقد ذهب بعض النّاس إلى أنّ مَدرك وجوبه العقل، وأن الإجماع الذي وقع إنما هو قضاء بحكم العقل فيه."[4] لكن

1 ابن الأزرق، **بدائع السلك**، 105-111.

2 ابن خلدون، **المقدمة**، 234-235.

3 المرجع نفسه، 53، ومعنى الكلام أيضا في الصفحة 16.

4 المرجع نفسه، **المقدمة**، 240.

ابن خلدون بتركيزه على التسويغ الإجماعي والعقلي، قد أغفل التأسيس النصي لذلك من الأحاديث النبوية الصريحة.

وعلى خُطى ابن خلدون سار الفقيه الدستوري عبد الرزاق السنهوري المعاصر، فميَّز بين ما يستوجبه العقل من وجود السلطة السياسية، والدليل الشرعي الذي يضع لها شروطا وصفات مخصوصة، فقال: "نحن نعتقد بأن الدليل العقلي البحت يستوجب وجود سلطة عامة أيا كان شكلها، ولكن الدليل الشرعي هو الذي يستوجب أن تكون هذه الحكومة قد توفرت فيها الخصائص المميزة لنظام الخلافة، والتي باجتماعها تكون هذه الحكومة خلافة شرعية."[1] وهذا رأي حسن في التمييز بين الأمرين، لكن السنهوري -شأنه شأن ابن خلدون- يَغفل عن النصوص النبوية الصريحة في وجوب إقامة السلطة، وقد صدَّرنا بها هذه الفقرة.

ونحن نرى أن ما ذهب إليه ابن خلدون والسنهوري وكثيرون غيرهما من بناء فكرة الدولة في الإسلام على الضرورة العقلية أمر صحيح، لكنه ليس أمرا سديدا. أما كونه صحيحا فلأن الدولة ضرورة عقلية حقا، ولو لم تكن كذلك لما كانت ظاهرة تتفق عليها المجتمعات البشرية باختلاف خلفياتها الدينية والثقافية والقومية. وأما كونه غيرَ سديد، فلأنه يحْرم الدولة في المجتمعات الإسلامية من أساسها الأخلاقي الصُّلب، وهو كونها واجبا شرعيا، لا مجرد ضرورة عملية، وما أبعد الشُّقة بين الواجب الأخلاقي والضرورة العملية، فالواجب استجابة للضمير، والضرورة استجابة للغريزة.

ومع تضافر النص والإجماع والمصلحة على وجوب إقامة الدولة، فلم تخلُ الحضارة الإسلامية من أصوات شاذة، نحتْ منحى الفوضوية في تفكيرها السياسي، فقالت بعدم وجوب الدولة شرعا، أو ضرورتِها عقلاً. وقد اشتهر بهذا القول الغريب أبو بكر الأصم من المعتزلة، وطائفة النجدات من الخوارج، الذين قال عنهم الشهرستاني: "وأجمعت النجدات على أنه لا حاجة للناس إلى إمام قط. وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم. فإن هم رأوا أن

---

1 السنهوري، **فقه الخلافة**، 84-85.

ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه، جاز."[1] وإلى أصوات الفوضوية السياسية هذه أشار ابن خلدون بقوله:

"وقد شذَّ بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا النصب رأساً، لا بالعقل ولا بالشرع، منهم الأصم من المعتزلة، وبعض الخوارج وغيرهم. والواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء أحكام الشرع، فإذا تواطأت الأمة على العدل، وتنفيذ أحكام الله تعالى، لم يُحتج إلى إمام ولا يجب نصبه... والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه، من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا، لما رأوا الشريعة ممتلئة بذم ذلك، والنعْي على أهله، ومرغِّبة في رفضه."[2]

والسبب في ظهور هذه الأقوال الشاذة في الثقافة الإسلامية يرجع إلى أمرين: أولهما عام في الثقافات البشرية كلها، وهو ما لابس السلطة السياسية من ظلم وعَنَتٍ للناس، جعل بعض الضمائر تنفر من فكرة الدولة أصلا، في رَدة فعل مغالية يعرف أصحابها ما لا يريدون أكثر مما يعرفون ما يريدون. وهذا ما أشار إليه ابن خلدون في نهاية الفقرة في حديثه عن "الفرار من المُلْك ومذاهبِه."

وثانيها خاص، وهو ما اعتاده العرب قبل الإسلام من حياة التسيب وعدم الانضباط في منظومة سياسية أو قانونية مُلزمة. ولذلك اشتهرت بعض طوائف الخوارج -مثل النجدات أتباع نجدة بن عامر الحنفي- بهذا المنحى الفوضوي في التفكير. وقد استمدَّ الخوارج مادتهم البشرية من قبائل عربية بدوية، كانت تأنف من الخضوع لأي سلطة سياسية، وترفض سيادة قبيلة قريش عليها بشكل أخص. وسنفصل القول في جذور الفوضى السياسية العربية وآثارها السلبية على القيم السياسية الإسلامية في الفصل الثالث من هذه الدراسة.

---

1 الشهرستاني، **الملل والنحل**، 1/ 124.

2 ابن خلدون، **المقدمة**، 240.

ويبقى أن نؤكد على أن السواد الأعظم من علماء الإسلام وعامة المسلمين لم يُصيخوا السمع لأصوات الفوضوية السياسية. ومهما كان التنازل في التراث السياسي الإسلامي في مجال شرعية السلطة –على نحو ما سنبينه في الفصل الخامس– فإنه لم يتنازل قطُّ في موضوع شرعية الدولة وضرورة الاجتماع السياسي في ظل سلطة آمرة مطاعة.

الحرية إمكان ومسؤولية

الحرية في الإسلام هي جوهر إنسانية الإنسان. ورغم أن مصطلح "الحرية" –بالمعنى المتداول اليوم– لم يتردد كثيرا في النصوص الشرعية، فإن غياب المصطلح لا يعني غياب المفهوم. وإنما يعني أن التعبير عن ذلك المفهوم جاء بصيَغ أخرى، وكم من تعبير جديد عن معنىً قديم في الثقافة الإنسانية. وقد أحسن عبد الله العروي إذ لاحظ أن "التجربة الإسلامية [في مجال الحرية] أغنى بكثير مما يوحي القاموس العربي الذي سجَّل استعمال الفقهاء والمتأدِّبين."[1] لكن العروي أخطأ في وضْع اليد على منبع الحرية في التراث الإسلامي، إذ ذهب يبحث عنه في أعراف البدو الفوضوية المتمنِّعة على سلطان الدولة، حيث "أصبح البدو [في التاريخ الإسلامي] يَظهَرون بمظهر الرادع للحكم المطلق"[2] حسب تعبيره.

كما وجد العروي شيئا من ظلال الحرية في تهويمات الصوفية، المتحررة من الضوابط الأخلاقية والتشريعية، وادَّعى أن "المتصوفين هم الذين اشتقوا كلمة الحرية ليستعملوها في معنى واسع كوني."[3] والحرية الصوفية التي يشيد بها العروي هي التي عرَّفها الجرجاني بقوله: "الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة: الخروجُ عن رقّ الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار، وهي على مراتب: حرية العامة عن رقِّ الشهوات، وحرية الخاصة: عن رقِّ المرادات لفناء إرادتهم من إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة عن رقِّ الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلِّي

1 العروي، مفهوم الحرية، 23.

2 المرجع نفسه، 19.

3 المرجع نفسه، 83.

نور الأنوار."[1] وهذه الحرية الوهمية، المنبتة عن صراع الحياة، مجرد استبطان لمفاهيم عتيقة من الديانات الشرقية، تضرب جذورها عقيدة الفناء (النيرفانا)، ولا صلة لها بالإسلام ومنهجه العملي من قريب أو من بعيد.

وما يهمنا هنا هو الحرية بمعناها المعياري في الوحي الإسلامي، وفي المرحلة النبوية التأسيسية. فأول مظاهر الحرية في الوحي الإسلامي، هو أنها مناط المسؤولية والتكليف الشرعي ومنبع إمكان الإنسان، وهذا يعني أن تقييد حرية الإنسان تعطيلٌ إمكان وجوده ومغزاه، وتجريده من مسؤوليته التي خلقه الله لها. وليس الإسلام في هذا بِدْعاً من الديانات التوحيدية. فكل هذه الديانات انبنتْ على مبدأ تذكير الإنسان بكرامته الإنسانية، واستحثاثه على الخروج على مألوفه وتغيير نفسه وواقعه. وكما لاحظ العلَّامة محمد عبد الله دراز فإن "الأديان في كل صورها تقف إلى جانب الأمل والإمكان والحرية والاختيار في مبدأ الأشياء."[2]

وفي الأديان السماوية يتجسد ذلك الصوت الإلهي الذي ينادي الإنسان من أعماق روحه "مستحثاً له على استكمال فطرته، زاجراً له عن الاكتفاء بنظره في حاضر الأشياء وحاضره، عن التطلع إلى مبدئها ونهايتها ومبدئه ونهايته."[3] فالدين يعلِّم الإنسان المسؤولية، والمسؤولية تستلزم الحرية. والإلزام الأخلاقي الذي جاءت به الأديان التوحيدية لا يمكن أن يكون قهريا؛ لأنه بذلك "يفقد صفته الأخلاقية"[4] إذ لا يوصف العمل بالأخلاقي إلا إذا كان لدى الإنسان الخيار في فعله وتركه.

1 الجرجاني، كتاب التعريفات، 86.

2 محمد عبد الله دراز، الدين: بحوث مُمهِّدة لدراسة تاريخ الأديان (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1990)، 43.

3 المرجع نفسه، 44.

4 محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن: دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998)، 24.

وهنا قد يرد تساؤل مفاده: إذا كانت الحرية مناط المسؤولية الأخلاقية، فلم لم يردْ في الوحي الإسلامي إلغاء الرق، والرِّق أسوأ أنواع الحجر على الحرية الإنسانية. ويحتاج الجواب عن هذا تساؤل إلى إيضاح يجرِّد نص الوحي من ملابسات التاريخ. فالمعروف تاريخيا أن أصل الاسترقاق ابتداءً هو الأسْر في الحرب، وقد قال الله تعالى في أسْرى الحرب: "فإما مَنًّا بعدُ وإما فداء."[1] فهذه الآية صريحة في النص على خياريْن اثنين فقط للتعامل مع أسير الحرب، وهما المنُّ والفداء: "أي: فإما أن تمنوا عليهم وتطلقوهم فضلا وإحسانا، وإما أن تأخذوا منهم فداء"[2] مقابل تحريرهم. ولم يفتح النص القرآني الباب هنا لخيار الاسترقاق. قال الشيخ رشيد رضا: "ولما كنا مخيَّرين فيهم بين إطلاقهم بغير مقابل والفداء بهم، جاز أن يعدَّ هذا أصلا شرعيا لإبطال استئناف الاسترقاق في الإسلام."[3] وهذه لفتة ثمينة من الشيخ رشيد رضا، رغم أنه لم يحسم رأيه تماما بتبنّي هذا الرأي الذي يعضِّده ظاهر القرآن.

لكن النص الإسلامي لم يقف عند حصر التعامل مع الأسير في خياري المنّ والفداء، بل جعل قضية الرق -المتوارثة في المجتمعات القديمة منذ فجر التاريخ- مرحلة مؤقتة، حينما وضع حرية الرقيق في يده من خلال نظام المكاتبة الذي يضمن نهاية الرق في جيل واحد. والمكاتبة هي عقدٌ بين العبد والسيد يلتزم العبد بمقتضاه بدفع فدية على أقساط مقابل حريته، ويصبح المكاتب حراً بمجرد إبرام العقد. فإن عجز عن الأداء لم يعد عبداً، وإنما يصبح عليه دين للسيد السابق، يجب على الدائن إنظاره فيه إلى حين ميْسرة، ويجب على السلطة والمجتمع عونه بالمال حتى يتحرر من ربقة الرق. وهذا فحوى قوله تعالى: "والذين يبتغون الكتاب مما ملكتْ أيمانُكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً وآتوهم من مال

1 سورة محمد، الآية 4.

2 محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم** [تفسير المنار] (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990)، 5/ 9.

3 المرجع نفسه، 11/ 237.

الله الذي آتاكم."[1] ففي الآية أمران صريحان: يُلزم أولهما السادة بقبول عقد الحرية، ويُلزم الثاني المجتمع –ممثَّلا في الدولة– بالإسهام المالي في هذا المسار التحرري.

وقد شاع في المطارحات ذات الصلة بقضية الرق في الإسلام –هجوما ودفاعا– أن الإسلام اكتفى بالدفع إلى تحرير الرقيق دفعا أخلاقيا غير مُلزم، بحضِّه على إعتاق الرقاب باعتبار ذلك من أعظم القربات التطوعية، وأنه لم يحرِّر الرقيق قانونيا بفرض إجراءات عملية ملزمة بتحريره. وهذا الرأي غير سديد، إذ هو ينطلق من التسليم بفهم فقهي شائع يناقض ظاهر كتاب الله عز وجل في آية المكاتبة.

لقد جعل القرآن الكريم حرية العبد بيده حينما ألزم مُلَّاك العبيد بالمكاتبة في أمر صريح لا لبس فيه. فالمكاتبة تمنح العبد حق تحرير نفسه إن قدر، وتوجب على المجتمع عونه على ذلك إن لم يقدر، وهو ما يعني أن النص الإسلامي وضع في يد كل منهم مفاتيح الانعتاق الذاتي، وألزم المجتمع والدولة بمعاضدته في ذلك. وقد كان عمر بن الخطاب يضرب السادة الذين يأبون إعتاق عبيدهم عبر نظام المكاتبة: "عن أنس بن مالك قال أرادني سيرين على المكاتبة فأبيتُ عليه، فأتى عمر بن الخطاب رضي الله عنه فذكر ذلك له، فأقبل عليَّ عمر رضي الله عنه يعني بالدِّرة فقال كاتبْه."[2] فانظر كيف هجم عمر بسوطه على رجل في مقام الصحابي أنس بن مالك، وألزمه بقبول عقد المكاتبة مع عبده سيرين، ثم انظرْ كيف ميَّع الفقهاء الأمر فيما بعدُ، فقالوا إن الأمر بالمكاتبة ليس للوجوب، بل للاستحباب أو حتى للإباحة! وبهذا الرأي المرجوح الذي يسد باب الانعتاق الذاتي قال أكثر الفقهاء.

لكن ابن حزم وقف للفقهاء بالمرصاد ببيانه وبيِّناته، ووصف آراءهم العازفة عن ظاهرة القرآن ومقتضى العدل هنا بأنه "تشغيباتٌ" و"وساوسُ" و"مَضاحكُ." قال ابن حزم: "وأمْر الله تعالى بالمكاتبة –وبكلِّ ما أمَر به– فرضٌ، لا يحل لأحد أن يقول له الله تعالى: افعلْ، فيقول

---

1 سورة النور، الآية 33.

2 البيهقي، السنن الكبرى (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 10/ 538، وصححه الألباني في **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل** (بيروت: المكتب الإسلامي، 1985)، 6/ 180.

هو: لا أفعلُ."[1] ثم أوضح أن وجوب المكاتبة هو مذهب الصحابة، وكان الأوْلى بالفقهاء أن لا يخالفوهم فيه. قال ابن حزم:

"فهذا عمَر وعثمان يريانها واجبة، ويُجبِر عمر عليها ويضرب في الامتناع عن ذلك، والزبير يسمع حمل عثمان الآية على الوجوب فلا ينكر على ذلك، وأنس بن مالك لما ذُكِّرَ بالآية سارع إلى الرجوع إلى المكاتبة وترك امتناعه. فصحَّ أنه لا يُعرَف في ذلك مخالف من الصحابة رضي الله عنهم. وخالف في ذلك الحنفيون والمالكيون والشافعيون فقالوا ليست واجبة، وموَّهوا في ذلك بتشغيبات... وهذه وساوس سخِر الشيطان بِهِم فيها، وَشَوَاذٌّ سَبَّبَ لهم مثل هذه المضاحك في الدِّين، فَاتَّبَعوه عليها."[2]

وربما اعترض من يحسنون الظن بالتاريخ متسائلين: وكيف يُتصور استمرار الرق طوال مسار التاريخ الإسلامي، رغم وجود هذه النصوص القرآنية الصريحة؟ والجواب أن بقاء العبودية الاجتماعية التي تتجسد في الرق لا يختلف -من المنظور التاريخي- عن بقاء العبودية السياسية المتجسدة في المُلْك العضوض. فالتاريخ ليس حُجة على الوحي، بل الوحي هو الحجة على التاريخ.

أما الحرية بمعناها السياسي، فحاصل الأمر فيها أن السلطة السياسية -من حيث هي مؤسسة- قيدٌ على حرية الفرد وحركة الجماعة، حتى وإن كان ذلك القيد في أصله ناتجا عن عقد اجتماعي طوعي. ولذلك لزم التأكيد على حرية المبادرة الفردية والجمعية دون رقابة أو قيد من السلطة. وتتجلى الحرية في أغلب أمهات القيم السياسية الإسلامية. فبعض الحريات الفردية مندرجة ضمن مبدأ التكريم الإلهي والاستخلاف في الأرض، وبعض الحريات العامة متضمَّنة في مبادئ العدل والشورى ومنع الإكراه في الدين، وغيرها من قيم سياسية منصوصة.

---

1 علي بن أحمد بن حزم، **المحلَّى بالآثار** (بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ)، 8/ 221.

2 المرجع نفسه، 8/ 222-223.

وقد اتسم نموذج الدولة النبوية في فجر الإسلام بمرونة كبيرة في التعاطي مع المبادرات الفردية والجمعية، واحتواءٍ للبنَى الاجتماعية القائمة، وميلٍ إلى النظام اللامركزي الطوعي الذي استوعب القبائل والأقوام دون أن يهشِّم بناءَها الداخلي، أو يُرهق كاهلها بالضرائب والمكوس، أو يفرض عليها نظاما إداريا قهريا كثيفا مُسلَّطاً من فوق. فكانت الدولة الإسلامية في العصر النبوي أشبه ما تكون بكونفدرالية من القبائل والأقوام، تجمعها غاية ورسالة واحدة، أكثر مما تجمعها بنية إدارية صلبة.

وقد ترجع الرخاوة البنيوية في دولة النبوة والخلافة الراشدة جزئيا إلى الفراغ السياسي العربي من تقاليد الدولة -على نحو ما سنفصله في الفصل الثالث- لكن قرائن نصية تدل على أن بعض تلك الرخاوة كان سماحةً مقصودةً، وتحميلاً للناس -أفراداً وجماعات- مسؤولياتهم، وتجنُّبا متعمَّداً للقهر السياسي، ومخالفة واعيةً للسائد من مركزية جبرية في الإمبراطوريات المحيطة بجزيرة العرب آنذاك. وربما يفسر هذا المنحى تشديد النبي صلى الله عليه وسلم في تحريم المكوس، أي الضرائب والإتاوات الظالمة التي لا يراد بها تحقيق الخير العام والتضامن الاجتماعي. ومن ذلك حديث: "لا يدخل الجنةَ صاحبُ مَكْسٍ."[1]

لكن الدولة النبوية كانت أيضا دولة تضامن وعدل اجتماعي بدأت بذرتها في المدينة بإعلان المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، مؤاخاة تجاوزت العواطف إلى المشاركة العملية في أعباء الحياة، ثم كانت الدولة ملتزمة برعاية المحتاجين والضعفاء، وكل من لا راعيَ لهم، كما يجسِّده قول النبي صلى الله عليه وسلم: "أيَّما مؤمن مات وترك مالاً فليرثْه عصبتُه مَن كانوا، ومن تركَ ديْناً أو ضَياعاً، فليأتني فأنا مولاهُ."[2] وفي رواية: "من ترَك مالاً فلأهله، ومن ترك دَيْنا أو ضَياعاً فإليَّ وعَليَّ."[3]

---

1 سنن أبي داود، 4/ 562. وقال محققاه شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي: "حسَن لغيره."

2 صحيح البخاري، 3/ 118.

3 صحيح مسلم، 2/ 592.

ويطغى على الفلسفة السياسية اليوم النزاع بين منظور العدالة التوزيعية، الذي تبناه الفيلسوف السياسي الأميركي جون رولز (1921-2002) في كتابه **نظرية في العدالة**، ومنظور الحرية الفردية الذي تبناه فيلسوف سياسي أميركي آخر هو روبرت نوزيك (1938-2002) في كتابه **الفوضوية والدولة واليوتوبيا**. وتميل مدرسة العدالة التوزيعية إلى أن رسالة الدولة هي تحقيق العدل للمجموع، لا مجرد تنمية ذات الفرد. وقد صدَّر رولز كتابه المذكور بقوله: "إن العدالة هي الفضيلة الأولى في المؤسسات الاجتماعية، كما أن الحقيقة هي الفضيلة الأولى في الفكر."[1] وربما يذكّر ربط رولزْ هنا بين الحقيقة في الفكر والعدالة في المجتمع بربط ابن تيمية بين العلم والعدل، حتى توصل إلى أن "الدين كله العلم والعدل،"[2] وأن "السُّنَّة مبناها على العلم والعدل."[3]

أما نوزيك فينتمي إلى تراث الليبرالية التقليدية، وهو يدافع عن "دولة الحد الأدنى"[4] minimal state التي ترْعى نماء الفرد أكثر مما ترعى العدل في المجتمع. وهذا المنحى امتداد للخط الفكري الليبرالي الذي بدأه المفكر الإنكليزي جون ستيوارت مِلْ في رسالته **عن الحرية**. وهو مسار يتأسس على التسليم بملكية الإنسان نفسه وجسمه وماله، ورفْض أيٍّ تدخل للدولة في هذا الشأن إلا بما يخدم نمو الفرد من حيث هو ذات مستقلة.

فالدولة من هذا المنظور يجب أن تكون إطارا مرنا يتحرك الأفراد داخله بحرية، لا سوراً يحْصر حركتهم بين جدرانه. وتميل هذه المدرسة إلى تحجيم السلطة السياسية في أضيق نطاق ممكن، حفاظا على ذاتية الفرد وحيوية المجتمع. وقد حذر مِلْ من السعي إلى تذويب الفرد

1 John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 3.

2 ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 28/ 179.

3 المرجع نفسه، 3/ 409.

4 Robert Nozik, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1999), 26.

في المجموع، مؤكدا أنه "حين تكون تقاليد الآخرين وعاداتهم هي القاعدة السلوكية، وليس شخص الفرد نفسه، يكون هنالك افتقار لواحد من المكونات الرئيسة للسعادة الإنسانية."[1]

ومن منظورٍ معياريٍّ إسلاميٍّ يبدو لنا أن لا فردَ -بمعناه الكامل- دون حرية، ولا مجتمع -بمعناه الحق- دون عدل. وأن المثال السياسي الذي يمكن استخلاصه من الوحي الإسلامي ومن تاريخ فجر الإسلام فيه شيء من دولة الحدِّ الأدنى، لكنه نموذج تهمّه العدالة قبل أي شيء آخر. فالوحي الإسلامي وتجربة فجر الإسلام يُزكِّيان فكرة الدولة المحدودة، والإدارة السياسية السمحة الطليقة، التي تتجنب التدخل في حياة الناس الفردية والجماعية إلا لضرورات الخير العام، لكن الإسلام لا يقبل تخلّي السلطة السياسية عن مسؤوليتها الاجتماعية، بل يُلزمها برعاية العجَزة ومن لا راعيَ لهم من الضعفاء، تحقيقاً للأخوَّة الإسلامية والإنسانية، وتطبيقا لمبدأ التضامن الاجتماعي.

العدل في الحُكم والقسْم

إن العدل هو جذر القيم الإسلامية والنبع الذي يتفرع منه ما سواه من قيم ومبادئ. وقد عبَّرت النصوص الإسلامية عن هذا المبدأ أحيانا بتعبيرات: "القيام بالقسط" و"القيام بالحق" و"الحكم بالحق." ولتعبيريْ "القيام بالقسط" و"القيام بالحق" دلالة خاصة، وهي أن المقصود ليس العدل فكرةً مجردةً، بل المقصود الجهد البشري الإيجابي لتحقيق هذه الفكرة على الأرض. فـ"القيام بالقسط" و"القيام بالحق" يحمل معنى الحركة والفعل، بينما "العدل" مفهوم ساكن مجرد.

وقد جعل الله تعالى في القرآن الكريم القيام بالقسط غاية كل الرسل والرسالات: "لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط."[2] وألزم المؤمنين

---

1 جونْ ســتيوارتْ مِلْ، عن الحرية، ترجمة هيثم كامل الزبيدي (عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع، 2007)، 68.

2 سورة الحديد، الآية 25.

بالقيام بالحق: "يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله."[1] ثم كان من وصية النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه فيما رواه عنه عبادة بن الصامت: "وأن نقوم أو نقول بالحق حيثما كنا، لا نخاف في الله لومة لائم."[2]

وما جاء به الإسلام من جعْل العدل جذر كل القيم -خصوصا القيم السياسية- منسجمٌ مع ما أدركتْه خيرة العقول السياسية منذ القدم. فقد جعل الفيلسوف اليوناني سقراط (470-399 ق.م) محورَ تفكيره في مسألة الدولة البحثَ في "كيفية نشوء العدل والظلم السياسيَّيْن"[3] مما يدل على عبقريته، وإدراكه الجذور الأخلاقية للمسألة السياسية. وربط سقراط بين ميلاد الدولة وميلاد فكرتي العدل والظلم، فقال فيما نقله عنه تلميذه أفلاطون: "إذا تخيَّلْنا الدولة في بداية تكوينها، سنرى العدل والظلم في عملية نشوئهما أيضا."[4] وحينما سأل كلوكون أستاذه سقراط: "كيف ستُرتِّب الخيرات"؟ وأين ستضع العدل في سُلَّم قيَم الخير؟ أجاب سقراط بأنه يضع العدل "في الطبقة الأعلى بين تلك الخيرات."[5]

والعدل في الإسلام مبدأ مطلق شامل للعدوِّ والصديق: "ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا،"[6] وللمسلم وغير المسلم: "أن تبروهم وتقسطوا إليهم،"[7] "وأُمِرتُ لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم."[8] وقد أوردنا من قبلُ قولَ ابن تيمية: "إن العدل واجب لكل أحد، على كل أحد، في كل حال. والظلم محرّم مطلقا لا يباح قطُّ بحال."[9]

---

1 سورة النساء، الآية 135.

2 صحيح البخاري، 9/ 77.

3 أفلاطون، **الجمهورية**، 108.

4 المرجع نفسه، 101.

5 المرجع نفسه، 88.

6 سورة المائدة، الآية 8.

7 سورة الممتحَنة، الآية 8.

8 سورة الشورى، الآية 15.

9 ابن تيمية، **منهاج السنة**، 5/ 126.

وقبْل ابن تيمية جعل الماوردي مقاصد صلاح الدين والدنيا كلها ترجع إلى العدل، فنقل عن بعض الحكماء قوله: "الأدب أدبان: أدبُ شريعة، وأدبُ سياسة. فأدب الشريعة ما أدى الفرض، وأدب السياسة ما عمَرَ الأرض. وكلاهما يرجع إلى العدل الذي به سلامة السلطان وعمارة البلدان؛ لأن من ترك الفرض فقد ظلم نفسه، ومن خرَّب الأرض فقد ظلم غيره."[1]

على أن ما يهمنا هنا ليس العدل كقيمة كلية -فهذا مبدأ يَسري في كل تعاليم الإسلام- بل العدل السياسي تحديدا، وهو ما يُعبَّر عنه في النصوص التشريعية الإسلامية بمصطلح "العدل في الحُكْم والقَسْم". ويتفرع من العدل السياسي العدل في التقاضي، باعتبار القضاء مرتبطا بوجود سلطة سياسية قادرة على إلزام الناس بأحكامها. وقد ورد في العدل السياسي قوله تعالى: "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل."[2] واعتبر ابن تيمية أداء الأمانة والحكم بالعدل الوارديْن في الآية هما "جماع السياسة العادلة، والولاية الصالحة."[3] وسنعود إلى كلامه فيما بعد.

كما ورد في العدل السياسي أيضا قوله تعالى: "يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتّبع الهوى فيضلك عن سبيل الله."[4] وعن الحسن البصري أنه قال: "أخذ الله على الحكام أن لا يتبعوا الهوى، ولا يخشوا الناس، ولا يشتروا بآياته ثمنا قليلا،" ثم قرأ هذه الآية.[5]

ووردت الأحاديث النبوية آمرة بالعدل السياسي، فجعل النبي صلى الله عليه وسلم العدل والقسط شرطين في كل من يخلفه في أمته، وإلا فهو منه بريء. فعن سعد بن تميم: "قلتُ يا رسولَ الله ما للخليفةِ مِن بعدِك [من الطاعة]؟ قال: مثلُ الذي لي إذا عدلَ في

1 الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، 134.

2 سورة النساء، الآية 58.

3 ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، 6.

4 سورة ص، الآية 26.

5 **صحيح البخاري** 9/ 67.

الحُكم، وقسَطَ في القِسْط، ورحِم ذا الرَّحِمِ فخفَّف. فمن فعل غيرَ ذلك فليس مني ولستُ منه. يريدُ الطاعةَ في الطاعةِ، والمعصيةَ في المعصيةِ."[1]

وتضافرت الأحاديث النبوية مُشيدة بجزاء أئمة القسط والعدل عند الله تعالى. ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إن المقسطين عند الله على منابر من نور، عن يمين الرحمن عز وجل، وكلتا يديه يمين: الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما وَلُوا."[2] وقوله: "سبعة يظلهم الله يوم القيامة في ظله، يوم لا ظل إلا ظله: إمام عادلٌ..."[3] ومما أوصى به النبي صلى الله عليه وسلم معاذ بن جبل حين بعثه واليا على اليمن: "واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب."[4]

وكان صلى الله عليه وسلم شديد التحرِّي في العدل، وكان يقول: "إني لأرجو أن ألقَى الله وليس لأحد عندي مظلمة."[5] ولم يجد النبي صلى الله عليه وسلم بأساً في أن يطالبه الناس بالعدل وهو نبي معصوم، حتى وإن فعلوا ذلك بسوء نية وطويَّة تستبطن التطاول على المقام النبوي. عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه "قال: بينا نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقسم قسما، أتاه ذو الخويصرة -وهو رجل من بني تميم- فقال: يا رسول الله، اعدلْ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ويلك ومن يعدلُ إن لم أعدلْ؟ قد خبتُ وخسرتُ إن لم أعدلْ."[6]

---

1 محمد بن إسماعيل البخاري، **التاريخ الكبير** (حيدرآباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، بلا تاريخ)، 4/ 46. وصحح إسناده ناصر الدين الألباني في **إرواء الغليل**، 5/ 55، وشعيب الأرنؤوط في هوامشه على **سنن أبي داود**، 4/ 592.

2 **صحيح مسلم**، 3/ 1458.

3 **صحيح البخاري**، 8/ 163.

4 **صحيح البخاري**، 2/ 128. **صحيح مسلم**، 1/ 50.

5 **سنن أبي داود**، 521. وقال محققا الكتاب شعيب الأرنؤوط ومحَمَّد كامل قره بللي: "إسناده صحيح."

6 **صحيح مسلم**، 2/ 744.

وعن جابر بن عبد الله قال: "أتى رجلٌ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم بالجعرانة منصرفه من حنين، وفي ثوب بلال فضة، ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقبض منها يعطي الناس، فقال: يا محمد، اعدلْ! قال: ويلك، ومن يعدلُ إذا لم أكن أعدلُ؟ لقد خبتُ وخسرتُ إن لم أكن أعدلُ. فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: دعني يا رسول الله فأقتلَ هذا المنافق، فقال: معاذ الله أن يتحدث الناس أني أقتل أصحابي..."[1] وعلى منوال هذا الهدْي النبوي سار الخلفاء الراشدون، فكان من وصية عمر بن الخطاب للصحابة قُبيل موته: "إني قد تركتُ فيكم ثنتين لن تبرحوا بخير ما لزمتموهما: العدل في الحُكْم، والعدل في القَسْم."[2]

وميّز ابن تيمية تمييزا حسنا بين العدل الدنيوي والأخروي، كما ميز بين الظلم والإثم فبيّن أن لا قيام للاجتماع الإنساني مع البغي والظلم، رغم أنه قد يقوم مع الكفر والإثم، فقال:

> "وأمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم، أكثرَ مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم. ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة. ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: "ليس ذنب أسرع عقوبة من البغي وقطيعة الرحم"، فالباغي يُصرَع في الدنيا وإن كان مغفورا له مرحوما في الآخرة. وذلك أن العدل نظام كل شيء، فإذا أقيم أمرُ الدنيا بعدلٍ قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خَلاقٍ، ومتى لم تقم بعدل لم تقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يُجزى به في الآخرة."[3]

---

1 **صحيح مسلم**، 2/ 740.

2 البيهقي، **السنن الكبرى** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 10/ 277. أبو بكر بن أبي شيبة، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار (الرياض: مكتبة الرشد، 1409هـ)، 6/ 194.

3 ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 28/ 164. والحديث الذي ذكره ابن تيمية هنا ورد عند ابن ماجه بلفظ: "ما من ذنب أجدر أن يعجِّل الله لصاحبه العقوبة في الدنيا -مع ما يدَّخر له في الآخرة- من البغي وقطيعة الرحم." **سنن ابن ماجه** 5/ 296. وقال محققه شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح."

وما أجدر بعض الإسلاميين اليوم بتأمل تفريق ابن تيمية بين استحالة قيام المجتمع على الظلم، وإمكان تعايشه مع بعض الإثم، وهم الذين لا يهمهم في السلطة السياسية سوى منع الإثم في سلوك الأفراد، ويتغافلون عن ممارستها الظلم أو سكوتها عنه، رغم أن منع الظلم وتحقيق العدل هو رسالتها الأخلاقية والإنسانية في الإسلام.

إهدار المراتب الاجتماعية

لا تتحقق الحياة السياسية العادلة إلا على أساس من مبدأ المساواة الاجتماعية. وقد جاء الإسلام بهذه المساواة، ونهى القرآن الكريم عن "العلوّ في الأرض" وهو نقيض المساواة بالمفهوم الإسلامي: "تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون عُلُواً في الأرض ولا فسادا."[1] وحكمة النهي عن العلوّ -كما لاحظ ابن تيمية- أن "إرادة العلو على الخلق ظلم؛ لأن الناس من جنس واحد. فإرادة الإنسان أن يكون هو الأعلى ونظيره تحته ظلمٌ. ومع أنه ظلم فالناس يبغضون من يكون كذلك ويعادونه؛ لأن العادل منهم لا يحب أن يكون مقهورا لنظيره، وغير العادل منهم يؤثر أن يكون هو القاهر."[2]

وقد أرجعت الباحثة لويز مارلو روح المساواة في التراث الإسلامي إلى ما تضمنته عقيدة التوحيد من المساواة، ثم الروح العشائرية العربية التي تميل إلى التفلت من الهرمية السلطوية وتنفر منها. وبينت مارلو اتفاق القرآن والإنجيل على تأكيد مساواة الناس أمام الخالق، وادّعتْ أن أيا من الكتابين لم يهتم بمسألة التراتبية الاجتماعية بشكل صريح.[3] ونحن نتفق مع الباحثة في أثر المبدأ التوحيدي عموما في تحقيق المساواة بين البشر، لكننا لا نتفق معها على أن الإسلام أغفل مسألة التراتبية الاجتماعية. فهذا سوء فهم مردُّه الغفلة عن وحدة التصور الإسلامي الذي وضع لكل من التفاضل الدنيوي والأخروي معيارا واحدا. فما

---

1 سورة القصص، الآية 83.

2 ابن تيمية، السياسة الشرعية، 132.

3 Marlow, *Hirarchy and egalitarianism*, 2.

يجعل الناس متفاوتين في الآخرة هو اختلاف كسبهم وجُهدهم، وهو المعيار نفسه الذي ينطبق عليهم في الدنيا كذلك.

لقد اهتم النص الإسلامي بمسألة التراتبية الاجتماعية -حتى بمعناها السياسي الضيق- اهتماما واضحا، وسعى إلى محْوها محواً، فأكد النبي صلى الله عليه وسلم مبدأ المساواة بصراحة لا لبس فيها في خُطبة حَجَّة الوداع، التي تضمنت قيماً اجتماعية تأسيسية، حيث ورد فيها: "يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد. ألا لا فضْل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمرَ على أسْودَ، ولا أسْودَ على أحمر، إلا بالتقوى."[1]

وجاءت السنة النبوية -قولا وفعلا- حاسمةً في هدر المراتب الاجتماعية المتوارثة. ونظرا إلى التحيز الاجتماعي والعرقي الذي كان سائدا لدى أهل الجزيرة العربية يومها ضد السود والموالي والعبيد وذوي الإعاقة، وأَنَفَة العرب من الخضوع لسلطة هؤلاء، جاءت أحاديث الطاعة السياسية مُهْدرة لأيِّ تفاضل اجتماعي، إلا على أساس الكسب الشخصي، بعيداً عن الاعتبارات العِرقية والعُرفية والجسدية.

ومن الأحاديث النبوية الواردة في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "اسمعوا وأطيعوا، وإن استُعْمِل عليكم عبدٌ حبشي كأن رأسه زبيبة."[2] وعن أبي ذر رضي الله عنه: "إن خليلي [صلى الله عليه وسلم] أوصاني أن أسمعَ وأُطيعَ، وإن كان عبدا مُجدَّع الأطراف."[3] وفي رواية: "عبداً حبشيا مجدَّع الأطراف."[4]

واستمر هذا المنحى المُهْدِر للتفاضل العرقي والاجتماعي مطَّردا في السنَّة السياسية إلى ختام الحقبة النبوية، حيث كان مِن وصايا النبي صلى الله عليه وسلم في حَجَّة الوداع ما ورد "عن يحيى بن حصين، عن جدته أم الحصين، قال: سمعتُها تقول: حججتُ مع رسول الله

---

1 مسند أحمد، 38/ 474. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "إسناده صحيح."

2 صحيح البخاري، 9/ 62.

3 صحيح مسلم، 3/ 1467.

4 صحيح مسلم، 3/ 1468.

صلى الله عليه وسلم حَجَّة الوداع... قالت: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قولا كثيرا، ثم سمعتُه يقول: إن أُمِّر عليكم عبدٌ مجدَّعٌ -حسبتُها قالت أسودُ- يقودكم بكتاب الله تعالى، فاسمعوا له وأطيعوا."[1]

وجاءت السنة العملية معضِّدة السنة القولية، فنصَّب النبي صلى الله عليه وسلم أمراء شبابا، ومن خلفيات اجتماعية متواضعة بمعايير مجتمع الجزيرة العربية قبل الإسلام، ليُظهر للناس تجاوز الإسلام كل التحيزات الاجتماعية التي لا تتأسس على العمل والكسب الشخصي. ومن أشهر الأمثلة على هذه المساواة في العهد النبوي، وما لاقتْه من مقاومة المواريث الاجتماعية العتيقة، تعيينُ زيد بن حارثة وابنه أسامة بن زيد قائديْن، وهما من الموالي الذين رفعهم الإسلام، رغم أن معايير النسب والحسب السائدة يومذاك تنظر إليهم نظرة دونية.

فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، قال: "بعث النبي صلى الله عليه وسلم، بعثا، وأمَّر عليهم أسامة بن زيد فطعن بعض الناس في إمارته، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إن تطعنوا في إمارته، فقد كنتم تطعنون في إمارة أبيه من قبلُ، وايْمُ الله إن كان لخليقا للإمارة، وإن كان لمن أحب الناس إليَّ، وإن هذا لمن أحب الناس إليَّ بعده."[2] وفي رواية "عن سالم، عن أبيه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال وهو على المنبر: إن تطعنوا في إمارته -يريد أسامة بن زيد- فقد طعنتم في إمارة أبيه من قبله، وايْمُ الله إن كان لخليقاً لها، وايْمُ الله إن كان لأحب الناس إليَّ، وايْمُ الله إن هذا لها لخليق -يريد أسامة بن زيد- وايْمُ الله إن كان لأحبهم إليَّ من بعده، فأوصيكم به فإنه مِن صالحيكم."[3]

ولا تتضمن لائحة أمراء النبي صلى الله عليه وسلم قادة من الموالي فقط، بل تتضمن قادة من مختلف القبائل، في تجاوز لضيق الانتماء القبَلي السابق على الإسلام. بل تتضمن هذه

---

1 صحيح مسلم، 2/ 944.

2 صحيح البخاري، 5/ 23.

3 صحيح مسلم، 4/ 1884.

اللائحة رجلاً أعمى، هو عبد الله بن أم مكتوم الذي استخلفه النبي صلى الله عليه وسلم على المدينة أكثر من مرة حين خرج إلى الغزو، حتى إن خليفة بن خياط ذكر أنه "استخلف على المدينة ابن أم مكتوم ثلاث عشرة مرة في غزواته،" ثم أورد أسماء تلك الغزوات.[1] وفي هذا دلالة عظيمة على سقف المساواة الاجتماعية الذي لا حدود له في الإسلام، فضمان الحقوق السياسية للمعاقين أمرٌ لم تهتم به الأمم إلا في العصر الحديث.

وهكذا يتضح أن بعض شروط الأهلية السياسية ألحّ عليها الفقهاء في الماضي ضعيفة الأساس النصي، ومن هذه الشروط شرط الحرية الذي تكفي في نقضه الأحاديث الواردة في إمارة العبد الحبشي. ومن هذه الشروط التي تستحق توقفًا عنها أيضا شرط الذكورة، وهو شرط أخذه الفقهاء من حديث: "لن يفلح قومٌ ولوْا أمرَهم امرأةً." وهذا الحديث من العام الذي أريد به الخصوص، فالعبرة فيه بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، بمعنى أنه وصفٌ لحال فارس لما جاء الخبر بتمزق دولتهم وتولية نبلائهم بنتَ الملك أمرَهم، وليس حكما شرعيا عاما.

فسياق الحديث يقول: "لما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم أن فارسا ملَّكوا ابنة كسرى قال: لن يفلح قوم ولَّوا أمرهم امرأة."[2] وكون غالبية فقهاء الإسلام في الماضي قالوا بحرمان المرأة من المناصب العامة –خصوصا منصب الإمامة– ليس دليلا شرعيا، وإنما هو انعكاس لرؤية "الجماعة التأويلية"[3] في سياق زماني ومكاني اتسم بالاستئسار لأعباء المواريث الاجتماعية السابقة على الإسلام.

---

1 خليفة بن خياط الشيباني، **تاريخ خليفة بن خياط** (دمشق: دار القلم، 1397هـ)، 96.

2 **صحيح البخاري**، 9/ 55.

3 انظر ما كتبه جوناثان براون عن مفهوم "الجماعة التأويلية" ودوره في السياق الإسلامي في الفصل السابع من كتابه:

Jonathan Brown, *Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy* (London:Oneworld, 2015).

والدليل على ذلك أن ظاهر القرآن يدل على أن المرأة مؤهلة لتولي كل المناصب العامة، بما فيها منصب رأس الدولة. فقد وردت قصة ملكة سبأ في القرآن في مورد الثناء، وقد كانت ملكة تامة السلطة على قومها، واسعة النفوذ عليهم، فإمارتها عليهم كانت إمارة عامة، كما يدل عليه التعبير القرآني: "إني وجدتُ امرأة تملكهم وأوتيتْ من كل شيء،"[1] قال في تفسير **المنار**: "قوله في ملكة سبأ: (وأوتيت من كل شيء) عامٌّ في كل ما يحتاج إليه الملوك."[2]

وقد وجد الشيخ رشيد رضا في مشاورة ملكة سبأ قومها دلالة تشريعية، فقال: "ولا يصح أن يكون حكم الإسلام أدنى من حكم ملكة سبأ العربية، فقد كانت مقيَّدة بالشورى، ووُجد ذلك في أمم أخرى، وإن جهِل ذلك مَن جهله من الفقهاء. ولكن ملوك المسلمين زاغوا بعد ذلك عن هذا الصراط المستقيم إلا قليلا منهم، وشايعهم علماء الرسوم المنافقون، وخطباء الفتنة الجاهلون، حتى صار المسلمون يجهلون هذه القاعدة الأساسية لحكومة دينهم."[3]

وما ذهب إليه رشيد رضا من الاحتجاج على الأنظمة السياسية المستبدة في المجتمعات الإسلامية بما ورد في القرآن الكريم من مشاورة ملكة سبأ قومها احتجاج سديدٌ، فقد طلبت رأي أكابر قومها، والتزمت بأن لا تقطع أمراً ذا بال دونهم: "قالت يا أيها الملأ أفْتوني في أمري ما كنتُ قاطعةً أمراً حتى تشهدون."[4] ولم ترد القصة في القرآن عبثاً، بل للعبرة الإيمانية والأخلاقية والتشريعية. لكن ما يهمنا هنا أكثر هو الدلالة التشريعية لإمارة هذه المرأة على قومها، لا مجرد استشارتها لهم، كما فعل الشيخ رشيد رضا.

فنحن نحتجُّ على الأنظمة الاجتماعية الجائرة -التي تميز بين الرجل والمرأة في الأهلية السياسية- بما هو أهمُّ من تلك المشاورة، وهو إمارة هذه المرأة لقومها، وإيراد القرآن الكريم

---

1 سورة النمل، 23.

2 رشيد رضا، تفسير **المنار**، 7/ 483.

3 المرجع نفسه، 11/ 219.

4 سورة النمل، 32.

لذلك في سياق إيجابي دون أي اعتراض، رغم اعتراضه على ما لابس حياة أهل سبأ يومها من أمر مناقض للدين الحق، وهو عبادتهم الشمس: "وجدتُها وقومَها يسجدون للشمس من دون الله وزيَّن لهم الشيطانُ أعمالَهم فصدَّهم عن السبيل فهم لا يهتدون. ألَّا يسجدوا لله..."[1] ولو كانت إمارة المرأة حراما -كما يقول جمهور الفقهاء الأقدمين- لاستنكرها القرآن الكريم في سياق استنكاره شركهم. ولو قلنا إن إمارة المرأة حرام -كما قالوا- لكان سكوت القرآن على هذا الأمر من تأخير البيان عن وقته، وهو أمر مستحيل شرعاً، باتفاق علماء الأصول.

وفي السنة السياسية العملية ما يزكي المشاركة الكاملة للمرأة في الشأن العام دون قيد أو شرط، وفيها ما يدل على أن ذلك كان هو الواقع والحال منذ بواكير السياسة الإسلامية الأولى. فبيعة العقبة الثانية -التي هي العقد التأسيسي للدولة الإسلامية في العصر النبوي- شاركت فيها امرأتان. ففي رواية كعب بن مالك -وهو ممن حضروا تلك البيعة-: "ونحن سبعون رجلا، ومعنا امرأتان،" ثم سمَّى المرأتين اللتين شهدتا البيعة وهما: نسيبة بنت كعب، وأسماء بنت عمرو.[2]

وكانت نسيبة ممن حضر بيعة الرضوان أيضا في أواخر العصر النبوي. وفي كل ذلك دلالة صريحة على مشاركة المرأة في الشأن السياسي خلال العصر النبوي من البدء إلى الختام، وعلى حقها الشرعي، بل واجبها الشرعي، في المشاركة السياسية في مجتمعها. وهو يكفي ردا على قول الجويني الذي أوردناه من قبل: "ما نعلمه قطعا أن النسوة لا مَدْخل لهن في تخيُّر الإمام وعقْد الإمامة."[3]

ولم يختلف العلماء في دخول النساء تحت مدلول لفظ "الناس" المتردد في النصوص الشرعية، وهو لفظ كثيرا ما استُعمل في أحاديث المشاورة: "أشيروا علي أيها الناس،" "فاستشار الناس"... إلخ. وفي تصحيح أم المؤمنين أم سلمة لجاريتها دليل طريف على ذلك،

---

1 سورة النمل، الآيتان 24-25.

2 مسند أحمد، 25/ 92. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "حديث قوي، وهذا إسناد حسن."

3 الجويني، غياث الأمم، 62.

فعن أم سلمة: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: أيها الناس، فقلت للجارية: استأخري عني، قالت: إنما دعا الرجال ولم يدْعُ النساء، فقلتُ: إني من الناس."[1]

وقد برهنت أم سلمة رضي الله عنها أنها من خيرة "الناس" وأحسنهم حصافة في الرأي وحكمة في السياسة، كما تدل عليه حادثة صلح الحديبية. فقد استشار النبي صلى الله عليه وسلم أم سلمة يوم الحديبية، ووجد فيما أشارت به تداركا للموقف وإنقاذا للمسلمين من الهلكة. فقد ورد في سياق قصة ذلك الصلح:

> "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه: قوموا فانحروا ثم احلقوا. قال: فوالله ما قام منهم رجل، حتى قال ذلك ثلاث مرات. فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة فذكر لها ما لقي من الناس، فقالت أم سلمة: يا نبي الله أتحب ذلك؟ اخرُجْ لا تكلم أحدا منهم كلمة حتى تنحر بُدْنك وتدعو حالقك فيَحلقَك. فخرج فلم يكلم أحدا منهم حتى فعل ذلك: نحر بُدْنه، ودعا حالقه فحلقه. فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضا."[2]

وسواء كان ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم لأم سلمة رضي الله عنها على سبيل المشاورة -كما نفهم من السياق- أو لمجرد الإعلام، فإن أخذه بمشورتها فيه دلالة كافية على دخول المرأة في عموم المشاورة، وقيمة خبرتها ورأيها في الشأن العام. وقد استنَّ عمر بن الخطاب بهذه السنَّة النبوية، فكان يستشير الصحابية الشفاء بنت عبد الله، بل "كان عمر يقدِّمها في الرأي ويرضاها ويفضلها،" حسب عبارة ابن عبد البر حين قال: "أسلمت الشفاء قبل الهجرة، فهي من المهاجرات الأُول، وبايعت النبي صلى الله عليه وسلم، وكانت من عقلاء النساء وفضلائهن، وأقطعها رسول الله صلى الله عليه وسلم داراً عند الحكاكين فنزلتها مع ابنها سليمان، وكان عمر يقدِّمها في الرأي ويرضاها ويفضِّلها، وربما ولاها شيئاً من أمر السوق."[3] فكيف يتجاهل المسلمون عقل امرأة قد تنقذ برأيها الحصيف أمة كاملة

---

1 صحيح مسلم، 4/ 1795.

2 صحيح البخاري، 2/ 978.

3 أبو عمر بن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب (بيروت: دار الجيل، 1992)، 4/ 1869.

من الهلكة كما فعلت أم سلمة، وكيف يتجاهلون عقل أخرى كان عمر بن الخطاب "يقدِّمها في الرأي ويرضاها ويفضِّلها" مثل الشفاء بنت عبد الله؟!

أما الجدال الشائع في الفكر السلفي اليوم بأن التاريخ الإسلامي لم يعرف تولي النساء المناصب العامة، فهو تقرير لواقع تاريخي، وليس استدلالا شرعيا. لقد جعل الإسلام تولية المنصب العام حقا للمحكومين، فإذا لم تؤمر المجتمعات المسلمة القديمة امرأة عليها -التزاما بأعراف اجتماعية أو مواريث ثقافية- فذلك شأنها، وهي لم تختلف في ذلك عن جُلّ المجتمعات البشرية في تلك العصور، لكن جعْل تلك الأعراف الاجتماعية والسوابق التاريخية حكما شرعيا خطأ فادح. كما أن ترك الفعل ليس دليلا على تحريمه في عهد النبوة الذي هو مرحلة التشريع، فكيف بما تلاه من عهود التاريخ الإسلامي؟!

لذلك فإن ظواهر القرآن في قصة ملكة سبأ أقوى دليلا من الأخذ بحديث آحاد مرويٍّ بالمعنى، مما يعني احتمال تغيير الراوي لدلالته من الخصوص إلى العموم. وقصة تلك الملكة دليل على أن الأنوثة ليست مانعا شرعيا من تولِّي أي منصب عام في الإسلام، ولو كان منصبَ رأس الدولة، إذا اتَّسمت من تتولَّى ذلك من النساء بصفتيْ الأمانة والقوة، اللتين هما خلاصة معايير الكفاءة السياسية في النص الإسلامي. وبذلك يتضح أن ما ذكره أبو الأعلى المودودي من أن "السياسة والحكم خارجان عن دائرة أعمال المرأة"[1] تعميم خاطئ، وتحكُّم في غير محله؛ لأنه لا يسنده الدليل من الوحي الإسلامي.

المساواة في الأهلية السياسية

وامتدادًا لهدر التفاوت في المراتب الاجتماعية، جعل النص الإسلامي القوة والأمانة معياري الكفاءة السياسية، وحرر شروط الأهلية السياسية من اعتبارات العِرْق والقبيلة. وقد أحسن ابن عبد الهادي الاستدلال بهذه السنن السياسية على أن متقلد المنصب العام من الأمراء ورجال الدولة -غير الخليفة- "لا يشترط له النسب، ولا أن يكون قرشيا،

1 أبو الأعلى المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981)، 72.

ولا حرية الأصل -فيجوز أن يكون من الموالي- ولا الحرية حال الولاية."[1] لكن ابن عبد الهادي تمسك بما تمسك به أغلب الفقهاء من سوء فهم للأحاديث النبوية، فاشترطوا أن يكون خليفة المسلمين من قبيلة قريش، في إهدار للقيم الاجتماعية والسياسية الإسلامية التي تضافرت النصوص القرآنية والنبوية عليها. فمسألة اشتراط القرشية التي أطبق عليها جمهور الفقهاء من أخطر أنماط الانحراف عن مبدأ المساواة في الأهلية السياسية، ولذلك فهي تحتاج منا وقفة متأملة هنا. لقد أطنب ابن خلدون في التفلسف حول ما دعاه "الحكمة في اشتراط النسب القرشيّ ومقصد الشارع منه" فقال:

"وذلك أن قريشا كانوا عُصْبة مُضَر وأصلهم، وأهل الغلَب منهم، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ويستكينون لغلبهم. فلو جُعل الأمر في سواهم لتُوقِّع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم، ولا يقْدر غيرهم من قبائل مضر أن يردَّهم عن الخلاف، ولا يحملهم على الكرَّة، فتتفرَّق الجماعة وتختلف الكلمة. والشَّارع محذِّر من ذلك، حريصٌ على اتِّفاقهم، ورفع التنازع والشتات بينهم، لتحصُل اللُّحمة والعصبية، وتحسُن الحماية، بخلاف ما إذا كان الأمر في قريش؛ لأنهم قادرون على سوْق الناس بعصا الغلب إلى ما يراد منهم، فلا يُخشى من أحد من خلاف عليهم ولا فُرقة؛ لأنهم كفيلون حينئذ بدفعها، ومنع الناس منها، فاشتُرط نسبهم القرشي في هذا المنصب -وهم أهل العصبية القوية- ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة، وإذا انتظمت كلمتهم انتظمت بانتظامها كلمة مضر أجمع، فأذعن لهم سائر العرب، وانقادت الأمم سواهم إلى أحكام الملة، ووطئت جنودُهم قاصية البلاد، كما وقع في أيام الفتوحات، واستمر بعدها في الدولتين [الأموية والعباسية] إلى أن اضمحل أمر الخلافة وتلاشت عصبية العرب."[2]

---

1 ابن عبد الهادي، "إيضاح طرق الاستقامة،" 113.

2 ابن خلدون، المقدمة، 244.

وما كان ابن خلدون بحاجة إلى التكلف في هذا التعليل أصلا، لولا تسليمه السهل بالرأي الشائع في مسألة القرشية دون تمحيص، وانجراره مع نظرية العصبية والتغلب التي تُهدر الأساس الأخلاقي التعاقدي للسلطة كما أرادها النص الإسلامي، وتحصر القيم الإنسانية التي جاء بها الإسلام في نطاق اجتماعي ضيق هو المعادلات القبلية بالجزيرة العربية، وفي زمان ضيق هو زمن قوة قريش وشوكتها، تلك القبيلة التي توصل ابن خلدون نفسه بالمشاهدة الحسية في أيامه إلى أنها "قد تلاشت من جميع الآفاق، ووُجد أممٌ آخرون قد استعْلتْ عصبيَّتُهم على عصبية قريش."[1]

والحق أن النص الإسلامي لم يشترط أي انتماء قبَلي أو عِرْقي في من يكون خليفة للمسلمين. ورغم أن حديث القرشية كثير الطرق متواتر الإسناد، حتى إن ابن حجر ألف كتابا في جمع طرقه،[2] فإن أيا من روايات هذا الحديث لم ترد بصيغة الأمر الصريح، بل جاءت كلها بصيغة الخبر، وبعض رواياته يستحيل حملُها على الأمر الشرعي، مثل رواية: "الناس تَبَعٌ لقريش في الخير والشر،"[3] و"قريش ولاة الناس في الخير والشر،"[4] و"الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمُهم تبعٌ لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم،"[5] و"الأئمة من قريش، أبرارُها أمراء أبرارها، وفُجَّارها أمراء فجارها."[6]

فهذه الروايات يستحيل حملها على الأمر بمنطق العقائد والقيم الإسلامية، إذ مقام النبوة يمنع أن يأمر النبي صلى الله عليه وسلم الناس باتباع قريش في الشر أو الكفر أو الفجور، فتعيَّن هنا معنى الخبر. وقد أدرك ابن الأثير أن حديث القرشية جاء للخبر لا للأمر، فقال

---

1 ابن خلدون، **المقدمة**، 408.

2 انظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **لذة العيش في طرق حديث الأئمة من قريش** (بيروت: دار البشائر، 2012).

3 **صحيح مسلم**، 3/ 1451.

4 **مسند أحمد**، 29/ 342. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "إسناده صحيح."

5 **صحيح مسلم**، 3/ 1451.

6 الحاكم، **المستدرك**، 4/ 85 وصححه الألباني في **صحيح الجامع الصغير**، 1/ 534.

معلقا على الحديث: "هذا على جهة الإخبار عنهم، لا على طريق الحكم فيهم."[1] ونحا هذا المنحى في فهم أحاديث القرشية العالم الهندي محمد طاهر بن علي الصديقي،[2] كما رفض الباقلاني شرط القرشية في الخلافة.[3]

ومن اللافت للنظر أن الخليفة الأول أبا بكر الصدِّيق لم يحتجَّ على الأنصار ليلة السقيفة بأي نص قرآني أو نبوي يشرِّع احتكار قريش للخلافة، رغم الحاجة الماسّة لذلك في تلك الليلة التي اختلف فيها المهاجرون والأنصار في اختيار الخليفة، حتى "كثر اللغط وارتفعت الأصوات."[4] وكانت التسويغات الوحيدة التي تقدم بها الصديق في جوابه على اعتراضات بعض الأنصار تسويغات عملية محضة، فقال: "ما ذكرتم فيكم من خير فأنتم له أهل، ولن يُعْرَف هذا الأمر إلا لهذا الحيِّ من قريش، هم أوسطُ العرب نسباً وداراً."[5]

أما ما شاع في كتب علم الكلام والآداب السلطانية من الادِّعاء بأن أبا بكر الصديق احتجَّ على الأنصار بحديث القرشية، ولا يزال المقلدون يرددونه إلى اليوم، فهو أمر لم يثبت به سند. وأقوى ما ورد فيه أثرٌ منقطع رواه أحمد في مسنده عن حُميد بن عبد الرحمن الحِمْيري عن الصديق رضي الله عنه، وفيه أن الصديق قال لسعد بن عبادة: ولقد علمتَ يا سعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأنت قاعد: "قريش ولاة هذا الأمر..." والمعروف عند علماء الحديث أن الحِمْيري من صغار التابعين، وأنه لم يدرك حياة الصديق ولا بيعة السقيفة، وإنما روى عن متأخري ومُعمَّري الصحابة أمثال أبي هريرة وأبي بكرة وابن عمر

---

1 مجد الدين ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر** (بيروت: المكتبة العلمية، 1979)، 1/ 116.

2 جمال الدين محمد طاهر بن علي الصديقي، **مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار** (حيدرآباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1967)، 1/ 160.

3 نقل هذا القولَ عنه ابن خلدون في **المقدمة**، 243.

4 **صحيح البخاري**، 8/ 168.

5 **صحيح البخاري**، 8/ 168.

وابن عباس. وقد صرَّح بانقطاع هذا الأثر وإرساله ابنُ حجر من الأقدمين[1] والألباني وأحمد شاكر وشعيب الأرنؤوط من المعاصرين.[2]

إن تحويل حديث القرشية من الخبر إلى الأمر، وتبنِّي جمهور الفقهاء هذا المنحى في تفسير الحديث، يدل على قوة الثقافة القبَلية لدى أهل الجزيرة العربية وأثرها في فهم الناس الدين، كما يعبر عن مصلحة سياسية للنخبة القرشية في العصر الأموي والعباسي. ومما يدل على الأثر الاجتماعي في ظهور هذا التأويل الفاسد للحديث النبوي أن بعض الفقهاء وسَّع النظرية القرشية، وتشبث بظلالها حتى بعد تلاشي الوجود القرشي. قال زكريا الأنصاري: "فإن فُقد [قرشي] فكنانيٌّ، ثم رجلٌ من بني إسماعيل، ثم عجميٌّ على ما في (التهذيب)، أو جُرْهُميٌّ على ما في (التتمة) ثم رجل من بني إسحاق."[3]

والعجب أن يصل التشبث بشرط القرشية حدَّ التضحية بالشروط الأخلاقية والعملية المنصوصة في الكتاب والسنة، حتى قال أبو حامد الغزالي: "لم يرد النص من شرائط الإمامة في شيء إلا في النسب، إذ قال: إن الأئمة من قريش. فأما ما عداه فإنما أُخذ من الضرورة والحاجة الماسَّة في مقصود الإمامة إليها."[4] والغزالي هنا يتجاهل عددا من الآيات القرآنية التي تنص على شروط الكفاءة السياسية، كما يتجاهل أحاديث وافرة تنص على شرائط الإمامة، وأهمها: رضا الأمة عن إمامها، واتصافه بصفتيْ الأمانة والقوة.

فاندفاع الغزالي لتسويغ خلافة الخليفة العباسي المستظهِر بالله الذي من أجله كتب كتابه عن **فضائح الباطنية**، جعله يركز على المسألة القرشية، وينسى ما هو أهمُّ، وهو الشروط الأخلاقية والعملية للكفاءة السياسية. ولا يلام الغزالي وحده في هذا، فقد فرَّط جمهور فقهاء

---

1 ابن حجر، **فتح الباري**، 13/ 114

2 ناصر الدين الألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها** (الرياض: مكتبة المعارف، 1995-2002)، 3/ 146. و**مسند أحمد** بتحقيق شاكر، 1/ 176، وبتحقيق الأرنؤوط وآخرين، 1/ 199.

3 زكريا الأنصاري، **فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب** (دمشق: دار الفكر، 1994)، 2/ 187.

4 الغزالي، **فضائح الباطنية**، 191.

المسلمين في شروط الكفاءة السياسية المنصوصة في الكتاب والسنة، تشبثا بهذا الشرط القبَلي الغريب عن روح الإسلام، حتى قال ابن خلدون: "وبقي الجمهور على القول باشتراطها، وصحَّةِ الإمامة للقرشي، ولو كان عاجزا عن القيام بأمور المسلمين."[1]

وقد لاحظ ابن تيمية تأثير الجاهلية العربية والفارسية في فهم النصوص الشرعية، فقال ضمن رده على قول الشيعة بحصر الإمامة في أهل البيت النبوي: "وإنما قال من فيه أثرُ جاهليةٍ عربيةٍ أو فارسيةٍ: إن بيت الرسول أحقُّ بالولاية، لكون العرب كانت في جاهليتها تقدم أهل بيت الرؤساء، وكذلك الفرس يقدمون أهل بيت الملك."[2] ولو لم يسلِّم ابن تيمية بسهولة بالفهم السائد لشرط القرشية في الخلافة، لكان أدرك أن لا فرق بين من يحصر الخلافة في البيت النبوي ومن يحصرها في القبيلة النبوية. فكلا الفهميْن يَخرجان من منبع واحد، هو المواريث الاجتماعية والسياسية السابقة على الإسلام، وهو منبع لا شأن له بقيم المساواة بين البشر التي جاء بها الإسلام، وأعلنها النبي صلى الله عليه صريحة مدوية في آخر خطبة إلى الأمة في حجة الوداع.

بل نحن نذهب في قضية المساواة السياسية في السلام إلى أبعد مما قال به أيٌّ من فقهاء الماضي، فنرى أن اشتراط الإسلام في تولِّي منصب رئاسة الدولة الإسلامية في الفقه السياسي القديم كان اجتهادا مصلحيا صحيحا في عصره، لكنه لم يكن مبنيا على أساس نصي يجعله حكما دائما. فلم يعد الأخذ بهذا الشرط في الدولة المعاصرة منسجما مع قيم الإسلام السياسية -وأُولاها قيمتا العدل والمساواة- بعد أن انفصل المنصب عن الشخص إلى حد كبير في العصر الحديث، وأصبحت منظومة القيم والقوانين تتحدّد بنص الدستور، لا بذوق الحاكم واقتناعه الشخصي. وهذا أمرٌ نؤجل تفصيله إلى الفصل الأخير، ضمن حديث موسَّع عن ضرورة الانتقال من فقه الإمبراطوريات القديمة إلى فقه الدول العقارية المعاصرة.

---

1 ابن خلدون، **المقدمة**، 243.

2 ابن تيمية، **منهاج السنة**، 6/ 455-456.

الشورى في بناء السلطة

من أصعب الأسئلة السياسية الأبدية سؤال شرعية السلطة، بمعنى من يحق له أن يتقلد قيادة الدولة ابتداء؟ وقد لاحظ أرسطو قديما صعوبة هذه السؤال فكتب: "من الأمور المشكلة معرفة من يجب أن تُفوَّض إليه السلطة العليا في الدولة؟"[1] ثم توصل إلى أن الاحتمالات الممكنة لمن تُسند إليه السلطة منحصرة في خمسة: "إما أن يكون الجمهور، وإما رهط الأغنياء، وإما أهل الصلاح، وإما مَن يفضُل الجميع، وإما أن يكون الطاغية. إلا أن هذه الفروض كلها لا تخلو من صعوبة فيما يظهر."[2] وليس يهمنا هنا دقة أرسطو في تحديد الإمكانات المتصورة، ولا طريقة حله هذه المعضلة، وإنما يهمنا السؤال ذاته، ثم الجواب الإسلامي عن هذا السؤال.

لقد أسفر مسار التاريخ الإنساني عن ثلاثة سبل للوصول إلى السلطة: أولها القهر العسكري الذي يجعل السلطة من حق من يملك القوة ويستخدمها، وهذا السبيل يهدم الأساس الأخلاقي للاجتماع البشري؛ لأن القوة لا تُكسِب حقا. وثانيها الوراثة العُرفية التي تحصر السلطة في أسرة أو عشيرة، ويسلِّم المجتمع بذلك بقوة الاعتياد، أو "خُلق الانقياد" بتعبير ابن خلدون[3] دون مساءلة لحق تلك الأسرة أو العشيرة في الحكم. وثالثها التراضي والتعاقد المتأسِّس على اختيار حُرٍّ من الجماعة لمن يحْكُمها، وتداولٍ حرٍّ ينتهي بقرار لا خضوع فيه لقوة قهرية أو عُرْف مسيطر.

وقد قدَّم الإسلام رؤية واضحة للجواب عن السؤال: من له الحق في أن يحكم؟ وهو جواب يتبنى الخيار الثالث: خيار الاختيار الحرّ للحكام عبر التداول والتراضي والتعاقد، دون إكراه ولا إجبار. وجاءت الرؤية الإسلامية لجواب هذا السؤال بمصطلح إسلامي أصيل هو الشورى. وقد ورد مبدأ الشورى في قوله تعالى في وصف المؤمنين: "وأمرهم

---

1 أرسطو، **السياسيات**، 143.

2 المرجع نفسه.

3 ابن خلدون، **المقدمة**، 177.

شورى بينهم."[1] وخلاصة مبدأ الشورى في مدلوله الأصلي -قبل أن تعبث به أهواء الحكام وتطوِّعه ترجيحات الفقهاء في ظروف تزاحم القيم- هو أن لا شرعية لحاكم من غير اختيار المحكومين له، وأن الحكم من غير اختيار المحكومين افتئاتٌ وغصْبٌ لحقِّ الأمة في حكم نفسها.

ولعل أدقَّ تعريف لمبدأ الشورى وأوضحه في دلالته النصية الأصلية -قبل أن تغشاه الغواشي الاصطلاحية والفقهية- هو ما جاء في ملاحظة عرَضية لابن خلدون وهو يتحدث عن "حكام بني إسرائيل بعد يُوشع"، حيث وصفهم بأنهم "كان أمرهم شورى، فيختارون للحُكْم في عامَّتهم مَن شاؤوا، ويدفعون للحرب من يقوم بها من أسباطهم، ولهم الخيار مع ذلك عَلَى من يلي شيئا من أمرهم."[2] فقد تضمن هذا الوصف لحالة الشورى السياسية عناصر ثلاثة: أن يختار القوم ابتداء من يحكمهم بكل حرية، وأن يكون هذا الاختيار من عامة الناس دون احتكار له من فئة أو طبقة اجتماعية بعينها، ثم أن يكون لمن اختاروا الحاكمَ الحقُّ في مراقبة أدائه وعزله إن عجز أو خان.

والشورى هي التي تحقق الانسجام بين إرادة الحاكم والمحكوم، وتضمن وحدة الوجهة في الأمة، بما يعزز قوَّتها ومناعتها، وهذا من أعظم غايات الشرع الإسلامي وأهدافه. وقد أحسن قدامة بن جعفر إذ جعل السلطة القائمة على التراضي والطاعة العفوية هي "الرئاسة" الحقيقية التي تستحق هذه التسمية، أما السلطة التسلطية القهرية فليست رئاسة حقيقية. يقول قدامة: "الرئاسة إنما هي رئاسة عفو الطاعة، لا رئاسة الاستكراه والقهر. والمملكة مملكة الرضا والمحبة، لا مملكة التسلط والقهر."[3] وقريب منه قول الماوردي: "السلطان إن

---

1 سورة الشورى، الآية 38.

2 ابن خلدون، **كتاب العبر**، 2/ 101.

3 قدامة بن جعفر، **الخراج وصناعة الكتابة** (بغداد: دار الرشيد، 1981)، 453.

لم يكن على دين تجتمع به القلوب حتى يرى أهلُه الطاعةَ فيه فرضاً، والتناصرَ عليه حتماً، لم يكن للسلطان لُبْث، ولا لأيامه صفوٌ، وكان سلطانَ قهرٍ، ومَفسدةَ دهرٍ."[1]

وللشورى مسوِّغان: أخلاقيٌّ وعمليٌّ. فمسوِّغها الأخلاقي هو تحقيق العدل في مسألة بناء السلطة ابتداءً. ذلك أن السلطة السياسية أمرٌ عام يمسُّ حياة جمهور الناس، ولا يحق لفرد أن يتصرف في حياة الناس دون رضاً منهم. فإن منح نفسه حق تولِّي هذا الأمر -بما يترتب على ذلك من إطلاق اليد في حياة الآخرين وأموالهم- فسيكون هذا في ذاته ظلما عظيما وتعديا كبيرا. وأما المسوِّغ العملي للشورى فهو أن الحكمة الجماعية أعظمُ وأقربُ إلى الصواب من الحكمة الفردية، وقد توصل أرسطو إلى هذا منذ أمد بعيد، فلاحظ أن "الجماعة في تمييز أمور كثيرة والبتِّ فيها تفْضُل أي فرد من الأفراد."[2]

وما ورد في القرآن الكريم من الأمر بالشورى مُجملا، ورد في الأحاديث والآثار مفصَّلا. وأول ما يسترعي الانتباه هنا هو حرص النبي صلى الله عليه وسلم على أن يَترك لأمته حقَّ اختيار قادتها. فقد جهِد النبي صلى الله عليه وسلم واجتهد لأمته نُصحا، لكنه لم يُلزمها باختيار شخص بعينه قائدا لها من بعده. لذلك ورد عنه صلى الله عليه وسلم: "قيل يا رسول الله من نؤمِّر بعدك؟ قال: إن تؤمِّروا أبا بكر تجدوه أمينا زاهدا في الدنيا راغبا في الآخرة، وإن تؤمروا عمرا تجدوه قويا أمينا لا يخاف بالله لومة لائم، وإن تؤمروا علياً -ولا أراكم فاعلين- تجدوه هاديا مهديا يأخذ بكم إلى الطريق المستقيم."[3]

---

1 الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، 135.

2 أرسطو، **السياسيات**، 165.

3 ضياء الدين المقدسي، **الأحاديث المختارة** (بيروت: دار خضر، 2000)، 2/ 86. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، 2/ 503. وقال محقق "المختارة" عبد الملك بن دهيش: "إسناده صحيح،" وقال ابن حجر :إن الحديث "في **مسند أحمد** بسند جيد،" واختلف محققو **مسند أحمد** المعاصرون فيه، فصححه أحمد شاكر (1/ 538)، وضعفه شعيب الأرنؤوط (2/ 214).

فالنبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحوار يزكّي لأمته أهل الكفاءة من أبنائها، ويضع لهم معايير الكفاءة للمناصب السياسية، من القوة والأمانة والزهد والهداية، ويرشدها إلى الاختيار الحر بإرادتها الجماعية، كما هو واضح من قوله صلى الله عليه وسلم: "إن تؤمروا... وإن تؤمروا." فهو يترك الأمر في أيدي أمته بكل حرية، وكل ما في الأمر أن على الأمة أن تتداول وتتراضى ثم تتعاقد على من تختارهم قادة لها. فهي صاحبة الحل والعقد والتأمير والعزل، فالأمر أمرها بدءا وختاما.

ورغم ورود أحاديث تشير ضِمناً إلى رغبة النبي صلى الله عليه وسلم في أن يتولى أبو بكر الصديق القيادة من بعده، فإن الأمر لم يتجاوز الإشارات الإرشادية وربما الإخبار الغيبي، ولم يتحول إلى أمر وتنصيص؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم ما كان ليخالف أمر القرآن الكريم في أن يكون الأمر شورى. ومن هذه الإشارات ما ورد "عن محمد بن جبير بن مطعم، عن أبيه، أن امرأة سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا، فأمرها أن ترجع إليه، فقالت: يا رسول الله أرأيتَ إن جئتُ فلم أجدك؟ -قال أبي: كأنها تعني الموت- قال: فإن لم تجديني فأتي أبا بكر."[1]

ومن هذه الإشارات حديث عائشة: "قال لي رسول الله صلى الله عليه و سلم في مرضه: ادْعي لي أبا بكر وأخاك حتى أكتب كتابا، فإني أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل: أنا أوْلى، ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر."[2] وحتى لو افترضنا أن النبي صلى الله عليه وسلم همَّ أن يستخلف أبا بكر، فلم يكن ذلك ليكون على سبيل الأمر المُلزِم، وإنما كان سيكون ترشيحا وإرشادا، يبقى الخيار والقرار النهائي فيه للأمة؛ لأن ذلك هو مقتضى كون الأمر شورى، وما كان النبي صلى الله عليه وسلم ليخالف هذا الهدْي القرآني أبداً. وهذا ما يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم: "ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر." فهذا نص في أن الأمة هي صاحبة الحل والعقد والتأمير والعزل في نهاية المطاف.

---

1 صحيح مسلم، 4/ 1856.

2 المرجع نفسه، 4/ 1857.

وقد تعاضدت الآثار عن الخلفاء الراشدين في اعتبار الشورى مصدر الشرعية السياسية، وكثرت الآثار عن عمر بن الخطاب خصوصا في ذلك. ولأقوال عمر هنا قيمة تأسيسية مهمة لسببين: أولهما أن خلافته هي أول دولة إسلامية مستقرة بعد الدولة النبوية، فقد دامت عشر سنين، بينما كانت خلافة الصديق قصيرة. والثاني أن ما قاله عمر كان على رؤوس الأشهاد وقد أقرَّه عليه الصحابة، فأصبح إجماعا سكوتيا. ومن هذه الآثار قول عمر: "من بايع رجلا عن غير مشورةٍ من المسلمين فلا يُبايع هو ولا الذي بايعه،"[1] وقوله: "ألا وإنه بلغني أن فلانا قال لو قد مات عمر بايعتُ فلانا، فمن بايع امرأً دون مشورة من المسلمين فإنه لا بيعة له ولا للذي بايعه."[2] وفي رواية أن عمر قال للستة: "من تأمَّر منكم على غير مشورة من المسلمين فاضربوا عنقه."[3]

وليس يُشترط الإجماع في اختيار الحاكم لتعذره عادة، وإنما يكفي حصول أغلبية. وهذا هو عمل الصحابة؛ فأبو بكر اعترض على بيعته سعد بن عبادة مدة حياته، واعترض عليها علي بن أبي طالب ستة أشهر ثم بايع بعد ذلك "ولم يكن بايع تلك الأشهر،"[4] لكن ذلك لم يؤثر في شرعية قيادة الصدِّيق ولا في وجوب طاعته على من بايعه ومن لم يبايعه، بعد أن رضيته غالبية المسلمين خليفة لهم. واعترض على بيعة عليٍّ عددٌ من كبار الصحابة في المدينة، كما اعترض عليها أهل الشام، ومع ذلك "فخلافته صحيحة بالإجماع، وكان هو الخليفة في وقته، لا خلافة لغيره."[5] فما جعل الخلفاء الراشدين حكاما شرعيين هو اختيار عامة الناس لهم، كما لاحظه ابن تيمية وغاب عن بال كثير من فقهاء التكيُّف السابقين واللاحقين. يقول

---

1 **صحيح البخاري**، 8/ 168.

2 ابن بلبان، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، 2/ 148. وقال محققه شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح على شرط الشيخين."

3 قال ابن حجر: رواه ابن سعد بسند صحيح. انظر: ابن حجر، **فتح الباري**، 7/ 68.

4 **صحيح البخاري**، 5/ 1549. **صحيح مسلم**، 3/ 1380.

5 محيي الدين النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ)، 15/ 149.

الذهبي مختصِرا كلاما لابن تيمية في هذا المضمار: "ولو قُدِّر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر في عمر لم يصر إماما... ولو أن أبا بكر بايعه عمر وطائفة وامتنع سائر الصحابة من بيعته لم يصر إماما بذلك، وإنما صار إماما بمبايعة جمهور الناس... وأما عَهْده إلى عمر فتم بمبايعة المسلمين له بعد موت أبي بكر فصار إماما."[1]

وخلاصة القول في موضوع الشورى أن لا شرعية لحاكم في الإسلام دون اختيار واعٍ حُرٍّ من المحكومين، ولا يكون الاختيار واعيا وحرا إلا بتداول مفتوح، وحرية الانتقاء بين ذوي الأهلية دون إكراه أو تهديد أو تضليل. وثمرة هذا المسار هو وحدة الإرادة بين الحاكم والمحكوم. وإلى هذا المعنى أشار الحديث النبوي: "خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويُصلُّون عليكم وتُصلُّون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم."[2] وهذه الوحدة بين إرادة الحاكم وإرادة المحكوم هي أهم مصدر لقوة الدولة.

وجوب التمثيل السياسي

ورد النص على الشورى عاما لا مخصص له، وهو ما يعني حق الجميع في الإسهام في اختيار الحكام. فاحتكار قلة أو نخبة لها من دون الآخرين لا يجوز. وأدقُّ معيار لتحديد مَن تشملهم الشورى هو التعبير القرآني ذاته: "وأمرهم شورى بينهم"؛ فكل من كان الأمر أمره، بمعنى أنه يتأثر بنتائج القرار، سواء كان اختيار قيادة للجماعة أو قرارا سياسيا آخر، فله الحق في إبداء رأيه في ذلك الاختيار، ولرأيه في هذا الشأن قيمة مساوية لآراء غيره.

لكن ممارسة الشورى والمشاورة المباشرة من الكل أمر متعذر. وقد نظَّر عدد من فلاسفة السياسة للحكم الشعبي المباشر، أو الديمقراطية المباشرة، لكنهم أدركوا في النهاية العوائق العملية التي تحول دون وضع هذا المثال موضع التنفيذ، كما وجدوا في العبرة التاريخية ما

---

1 شمس الدين الذهبي، **المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال** (الرياض: الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1413هـ)، 62-63. و**منهاج الاعتدال** هو اختصار الذهبي لكتاب ابن تيمية، **منهاج السنة**.

2 **صحيح مسلم**، 3/ 1481.

يدل على أن الديمقراطية المباشرة قد تؤدي إلى انهيار البناء السياسي، وفتح أبوب الفوضى، كما حدث لديمقراطية أثينا. فالديمقراطية المباشرة "مدمرة وفوضوية،"[1] كما لاحظ جون أدامز أحدُ آباء الثورة الأميركية.

ولدرء الفوضوية الهادمة للاجتماع السياسي سنَّ الإسلام مبدأ النيابة عن الأمة، ووردت في ذلك نصوص وتطبيقات نبوية كثيرة. وأول ذلك كان في بيعة العقبة الثانية، التي هي العقد التأسيسي لدولة النبوة، فقد نظَّم النبي صلى الله عليه وسلم الوفد الأنصاري الذين حضروا البيعة تنظيما تمثيليا دقيقا، فاختار منهم اثني عشر نقيبا، ثم جعل على رأس النقباء قائدا هو نقيب النقباء. وقد مثَّل كلَّ جماعة من جماعات الأنصار التي دخلها الإسلام في المدينة نقيبٌ أو نقيبان في هذا التنظيم الجديد، فـ"كان نقيب بني النجار أسعد بن زرارة، وكان نقيب بني سلمة البراء بن معرور وعبد الله بن عمرو بن حرام، وكان نقيب بني ساعدة سعد بن عبادة والمنذر بن عمرو، وكان نقيب بني زريق رافع بن مالك بن العجلان، وكان نقيب بني الحارث بن الخزرج عبد الله بن رواحة وسعد بن الربيع، وكان نقيب بني عوف بن الخزرج عبادة بن الصامت، ونقيب بني عبد الأشهل أسيد بن حضير وأبو الهيثم بن التيهان، وكان نقيب بني عمرو بن عوف سعد بن خيثمة."[2]

وقد راعى هذا التنظيم التناسب الكمي بين مجموعتي الأنصار: الأوس والخزرج، فكان من بين هؤلاء النقباء الاثني عشر تسعة من الخزرج لأنهم القبيلة الكبرى ، وثلاثة من الأوس لأنهم القبيلة الصغرى. ثم جعل النبي صلى الله عليه وسلم أسعد بن زرارة نقيبا للنقباء، ورأسا لهذه البنية القيادية: عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف قال: "هم اثنا عشر نقيبا، رأسهم أسعد بن زرارة."[3]

1 Sheldon, *Encyclopedia of Political Thought*, 5.

2 إبراهيم بن محمد العلي، **صحيح السيرة النبوية** (الأردن: دار النفائس، 1992)، 113.

3 محمد بن سعد، **الطبقات الكبرى** (بيروت: دار صادر، 1968)، 3/ 620.

وقد رأينا من قبل في قصة بيعة العقبة كيف خطب أسعدُ في قومه، مذكرا لهم بما يترتب على لجوء النبي صلى الله عليه وسلم إلى أرضهم، فقال: "رويداً يا أهل يثرب، إنا لم نضرب إليه أكباد المطيِّ إلا ونحن نعلم أنه رسول الله. إنَّ إخراجه اليوم مفارقة العرب كافة، وقتْل خياركم، وأن تعضَّكم السيوف، فإما أنتم قوم تصبرون على السيوف إذا مسَّتْكم، وعلى قتْل خياركم، وعلى مفارقة العرب كافة، فخذوه وأجركم على الله، وإما أنتم قوم تخافون من أنفسكم خِيفةً فذروه، فهو أعذر عند الله." فلعل اختيار النبي صلى الله عليه وسلم لأسعد قائدا للمجموعة -رغم أنه أصغرهم سنا- مبنيٌّ على صلابة التزامه بقضية الإسلام، وإدراكه العميق ما يترتب على البيعة بالعقبة.

وقد اضطلع أسعد بقيادة الجماعة المسلمة الوليدة بالمدينة قبل الهجرة النبوية، حتى إن النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة وأراد بناء مسجد فيها وجد الأرض ممهَّدة لذلك، بوجود مصلَّى "كان أسعد بن زرارة بناه، فكان يصلي بأصحابه فيه، ويجمّع بهم فيه الجمعة قبل مَقْدم رسول الله صلى الله عليه وسلم."[1]

وعُرف ممثلو القوى الاجتماعية في العهد النبوي باسم "العرفاء". وربما يكون أصرح نص في العرفاء هو قصة تحرير سبْي قبيلة هوازن بعد غزوة حنين التي أوردها البخاري تحت عنوان: "باب العرفاء للناس"، وروى فيها "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حين أذِنَ له المسلمون في عِتق سبْي هوازن: إني لا أدري من أذِن منكم ممن لم يأذن، فارجعوا حتى يَرفع إلينا عرفاؤُكم أمرَكم، فرجع الناس فكلَّمهم عرفاؤُهم، فرجعوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبروه أن الناس قد طيَّبوا وأذِنُوا."[2]

فمسألة التمثيل السياسي أصيلة في الإسلام، والتمثيل نيابة عن صاحب الحق الأصيل، وليس بدلا عنه. وقد تحول الصحابة المقيمون في المدينة خلال الحقبة الراشدة نُوَّاباً عُرْفيِّين عن الأمة المشتَّتة في الأقطار الأخرى، لما كان لأولئك الصحابة من الثقة عند المسلمين،

---

1 المرجع نفسه، 1/ 239.

2 صحيح البخاري، 9/ 71.

والسابقة في الإسلام. فكانوا يتولوْن اختيار الخلفية الراشد حين فراغ المنصب، فتتبعهم الأقطار الأخرى. واستقر هذا العرف السياسي القاضي بأن "الخوض في الأمور العمومية -في أسسها- من شأن الصحابة وأهل المدينة."[1] وهذا أمر اضطرَّتهم إليه الاعتبارات العملية أيضا؛ فالدول القديمة المترامية الأطراف، ذات الاتصالات والمواصلات البسيطة البطيئة، لا يمكن استشارة جميع سكانها في اختيار قائد سياسي لهم، ولا يمكن انتظار آرائهم في ظروف فراغٍ سياسي مفتوح على كل المخاطر.

وقد أدخل أهلُ المدينة غيرَهم في عملية اختيار الخليفة كلما أسعفتهم الظروف بإشراك أهل الأمصار في ذلك، كما حدث في اختيار عثمان بن عفان، حيث شارك القادة وجمهور الحجيج القادمين من الأمصار في اختياره وبيعته. وكان عمر بن الخطاب حريصا على توسيع قاعدة الشورى، فأوصى الستة المشرفين على الأمر باستشارة أمراء الأجناد الذين كانوا في الحج يومذاك. وكل هذا دليل على أن مبادرة أهل المدينة المنورة خلال الحقبة الراشدة باختيار الخليفة، وعدم انتظار التشاور مع بقية الأمصار الإسلامية، لا ينفي عموم الشورى، فقادة المدينة من الصحابة كانوا يتصرفون بصفتهم نواب الأمة وممثليها، وهو أمر كانت الأمة تقرّ لهم به يومذاك.

وقد أدرك الماوردي أن استئثار أهل المدينة المنورة باختيار الخليفة خلال فترة الخلافة الراشدة كان أمراً عرفيا عمليا، ولم يكن تشريعا نصِّياً، إذ النص صريح بعموم الشورى. ومثلُ ذلك استئثار أهل عاصمة الخلافة فيما بعدُ باختيار الخليفة، بحكم وجود النخبة السياسية فيها. قال الماوردي: "وليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضلُ مزيَّة تقدم بها عليه، وإنما صار من يحضر ببلد الإمام متوليا لعقد الإمامة عُرفا لا شرعا، لسُبوق علمهم بموته، ولأن من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده."[2]

1 جعيط، الفتنة، 180.

2 أبو الحسن الماوردي، **الأحكام السلطانية** (القاهرة: دار الحديث، بلا تاريخ)، 18.

عقد البيعة السياسية

تشكِّل الشورى قاعدة الاختيار وأرضية التداول والتراضي لإيصال أهل الأمانة والقوة إلى قيادة الأمة. لكن التعبير الإجرائي عن ثمرة هذا الاختيار والتداول يتم عبر مبدأ سياسي آخر هو البيعة. والبيعة تجسيد للعقد الاجتماعي الإسلامي، وبيان للطبيعة التعاقدية في العلاقة بين الحاكم والمحكوم في هذا الدين. ولسنا نقصد العقد الاجتماعي الافتراضي الذي قال به بعض فلاسفة السياسة الغربيين، وإنما نقصد عملية التعاقد الفعلي الذي يمنح الحاكمَ شرعية الحكم.

وقد انقسم الفكر الغربي تاريخيا في مسألة شرعية السلطة إلى ثلاث مدارس: مدرسة نفعية تربط شرعية السلطة بتحقيقها أعظم سعادة ممكنة لأعظم عدد من الناس، ومدرسة ماركسية تجعل أساس الشرعية السياسية هو منع السلطة الطبقات الاجتماعية القوية من استغلال الطبقات الاجتماعية الضعيفة، ومدرسة العقد الاجتماعي التي تربط شرعية السلطة بفكرة التراضي والتعاقد بين المحكومين.[1] وهذه المدرسة الأخيرة هي الأقرب إلى فكرة الشورى المُفْضية إلى البيعة في الإسلام.

وقد توصل الفكر الغربي -بعد معاناة فكرية طويلة- إلى نظرية شبيهة بفكرة التعاقد السياسي الإسلامية، وهي نظرية العقد الاجتماعي. وطبقا لنظرية العقد الاجتماعي فإن الأساس القانوني للدولة هو تنازل الأفراد عن صلاحيات طبيعية كانوا يملكونها، لجهة محايدة هي السلطة السياسية، لتتولى إنصاف المظلوم من الظالم، بدلا من أن ينصف المظلوم نفسه فينفتح باب الفوضى وحرب الكل على الكل. وهذا التنازل -كما يراه جان جاك روسو- ليس قيدا على حرية الفرد، بل هو في جوهره نوع من الحرية؛ لأن الأفراد حين يتنازلون بعضهم لبعض، ويطيعون سلطة عامة ناشئة عن اختيار منهم وتعاقُد ومعبرة عن إرادتهم الجمعية، فهم إنما يطيعون أنفسهم وإرادتهم المشتركة في نهاية المطاف.[2]

---

[1] Shapiro, *The Moral Foundations of Politics,* 2-4.

[2] Rousseau, *Du Contrat Social*, 127.

ويرى روسو أن الحالة الطبيعية السابقة على الدولة تتسم بالمساواة والحرية. فالمطلوب هو "التأمل في ما أقامت الطبيعة من مساواة بين البشر، وفي ما استحدثوه هم من تفاوت"[1] من أجل التوصل إلى نوع من المصالحة بين الاثنين، من خلال إقامة نظام سياسي عادل. فالعقد الاجتماعي عند روسو "يستعيض عن حرية طبيعية رخوة بحُرِّية مدنية أقوى وأثبتُ وأعقلُ. وإنما ما تغيَّر هو وضْع الحرية، وليس طبيعتها."[2]

فالعقد الاجتماعي -شأنه شأن البيعة الإسلامية- تنازلٌ إجرائي من الأفراد عن صلاحياتهم في أخذ حقوقهم بأنفسهم، وعن الانتقام لأنفسهم، وليس تنازلا منهم عن حقوقهم ذاتها، بل هو سعي للحصول على تلك الحقوق بطريقة أكثر انضباطا. ولذلك كان من خصائص الدولة احتكار الاستعمال الشرعي للقوة. أما الاستبداد فهو يجرد البشر من حق الانتصاف المباشر من الظالم، ثم لا ينتصف لهم، فهو أسوأ من حالة الفوضى الطبيعية، كما لاحظ -بحق- الفيلسوف السياسي جون لوك.[3]

وأول شرط من شروط البيعة السياسية الشرعية في الإسلام هو أن تنبنيَ على حرية الاختيار، شأنها شأن أي عقد آخر. ففكرة التعاقد تتنافى مع أي نوع من الإكراه، وقد عبّر الحديث النبوي عن ذلك تعبيرا بليغا، حيث قال صلى الله عليه وسلم: "من بايع إماما فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع."[4] فالتعبير بـ"صفقة اليد" و"ثمرة القلب" في هذا الحديث دليل دامغ على أن البيعة لا تتم إلا بالرضا النابع من القلوب، وبالتعاقد الصريح الذي لا لبس فيه. قال ابن الجوزي في شرح هذا الحديث: "صفقة اليد المبايعة، وثمرة القلب

---

1 روسو، **خطاب في أصل التفاوت**، 37.

2 روسو، **في العقد الاجتماعي**، 40 من تقديم عبد العزيز لبيب.

3 انظر: جون لوك، **في الحكم المدني**، 144.

4 **صحيح مسلم**، 3/ 1472.

الإخلاص في المعْقِد والمعاهدة."[1] وقال ابن الأثير: "ثمرة قلبه أي خالص عهده."[2] وأحسن الماوردي التعبير عن الجوهر التعاقدي الاختياري للبيعة السياسية، إذ كتب أن البيعة "عقدُ مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار."[3] وإن كان الماوردي -للمفارقة أورد هذا القول في سياق التأكيد على منْع إكراه المرشَّح للخلافة على قبولها، لا في سياق منْع إكراه الأمة على البيعة لمن لا ترضاه.

ثم من شروط البيعة أيضا -شأنها شأن بقية العقود- أن لا يلابسها تضليل أو تدليس من جهة أحد المتعاقدين. فالتضليل والتدليس يجعل العقد غير مستوفٍ لشروط التعاقد الشرعي، وغير ملزم للطرف الذي مورس التضليل أو التدليس في حقه. فإذا كذب المترشح للمنصب السياسي -مثلا- على الناس، فقدم معلومات مضللة عن كفاءته السياسية أو خبرته العملية فإن ذلك تضليل وتدليس يجعل الأمة في حِلٍّ من بيعته، ويحْرمه من تقلد المنصب الذي اختاره الناس له بناء على ما قدمه إليهم من معلومات مضللة، كما يوقعه ذلك تحت طائلة عقوبات أخرى، لما في فعله من خديعة وإضرار بالمصلحة العامة.

ولأن البيعة عقد مراضاة، فيمكن فسخها طبقا لطبيعة العقد وشروط المتعاقدين بشروطها. وكما لاحظ الشيخ حاكم المطيري: "لا يوجد عقدٌ في الشريعة يستلزم الاستدامة ولا يمكن فسْخُه... فعقْد الإمامة كغيره من العقود التي يجوز فسخها."[4] ومن باب أوْلى القولُ إنه يجوز تقييد عقد البيعة زمانيا، بحيث تحدِّد الأمة لحكامها مدًى زمنيا لحكمهم، قابلاً لتمديد أو غير قابل.

والنصوص الواردة في البيعة -شأنها شأن النصوص الواردة في الشورى- نصوص عامة، لم تخصص حقَّ البيعة بنخبة دون عامة المجتمع، أما ما ورد في كتب التراث السياسي

---

1 عبد الرحمن بن الجوزي، كشــف المشــكل من حديث الصحيحين (الرياض: دار الوطن، بلا تاريخ)، 4/ 124.

2 ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 1/ 641.

3 الماوردي، الأحكام السلطانية، 26.

4 المطيري، الحرية أو الطوفان، 28.

والفقه من ازدراء للعوام، وإقصائهم من الشورى والبيعة، فلا تُسنده النصوص الشرعية، بل هو خروج على عموم تلك النصوص بلا دليل. ومن أمثلة تلك الآراء قول الجويني: "ما نعلمه قطعا أن النسوة لا مدخل لهن في تخيُّر الإمام وعقد الإمامة... وكذلك لا يناط هذا الأمر بالعبيد، وإن حوَوْا قصب السبق في العلوم، ولا تعلُّق له بالعوام الذين لا يُعَدُّون من العلماء وذوي الأحلام، ولا مدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة. فخروج هؤلاء عن منصب الحل والعقد ليس به خفاء."[1]

فلم يدرك الجويني -على ما يبدو- أن النظام السياسي السليم يحتاج عقول النخبة وقلوب الجماهير. لكن الأغرب من ذلك أن الجويني يبتدئ كلامه بمصادرة: "ما نعلمه قطعا"! ويختمه بمصادرة أخرى: "ليس به خفاء"! بينما تدحض السنن السياسية ما ذهب إليه هنا. ويكفي النظر في بيعة أول خليفة في الإسلام أبي بكر الصديق، حيث لم يكتف ببيعة نخبة الصحابة في اجتماع السقيفة، بل أردفها ببيعة عامة في المسجد في اليوم التالي. وقد تكررت الإشارة إلى عموم بيعة الصدِّيق في رواية البخاري، فورد فيها: "وكانت طائفة منهم قد بايعوه قبل ذلك في سقيفة بني ساعدة، وكانت بيعةُ العامَّة على المنبر. قال الزهري: عن أنس بن مالك، سمعتُ عمر يقول لأبي بكر يومئذ: اصعدْ المنبر. فلم يَزلْ به حتى صعد المنبر، فبايعه الناس عامَّةً."[2] وما ينطبق على كلام الجويني من مصادرة وضعف استدلال ينطبق على قول ابن حجر الهيثمي: "أما بيعة غير أهل الحل والعقد من العوام فلا عبرة بها."[3] والغريب أن يتقاطع فقهاء مسلمون في ازدراء العوام مع ماكيافيلي الذي يقول: "من يبني على الشعب يبني على الطين."[4]

كما يُشترط في البيعة أن يكون المبايع والمبايَع كلاهما ممن يملكون الأهلية الشرعية للتعاقد. فلا تكون البيعة الشرعية من غير العاقل، ولا من الصبيِّ، ولا ممن ثبت عليه جرمٌ أفقده

---

1 الجويني، **غياث الأمم**، 62-63.

2 **صحيح البخاري**، 9/ 81.

3 ابن حجر الهيثمي، **تحفة المحتاج في شرح المنهاج** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1983)، 7/ 410.

4 ماكيافيلي، **الأمير**، 58.

أهليته الشرعية. وقد وردت أحاديث في بطلان بيعة الصغير. منها ما جاء: "عن زهرة بن معبد، عن جده عبد الله بن هشام، وكان قد أدرك النبي صلى الله عليه وسلم، وذهبت به أمه زينب بنت حميد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالت: يا رسول الله بايعه، فقال: هو صغير. فمسح رأسه ودعا له."[1] ومنها ما ورد عن الهرماس بن زياد قال: "مددتُ يدي إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأنا غلام ليبايعني: فلم يبايعني."[2]

وإذا كان الصبي غير مؤهَّل شرعاً ليبايع غيرَه -كما هو منطوق هذين الحديثين- فمن باب أوْلى أن لا يكون مؤهَّلا لأخذ البيعة لنفسه، واستلامِ أمانة الشأن العام. فما تكرر في التاريخ الإسلامي من بيعةٍ للصبيان أحيانا -حفظا لتوارث السلطة في أسرة بعينها- عبثٌ بأمر الأمة، وخضوع ذليل لأعراف اجتماعية لا صلة لها بالقيم السياسية الإسلامية. وهو أمر ورثه المسلمون ضمن ما ورثوه من الثقافة السياسية الساسانية، التي بلغ رسوخ النظام الملكي وتوارث السلطة فيها أنْ وضع رجالُ البلاط ورجالُ الدين التاجَ على بطن والدة الملك الساساني شابور الثاني قبل أن يولد.[3]

لقد كانت أول بيعة سياسية في الإسلام هي بيعة العقبة الثانية، وحاصلُ قصتها -كما أوردها الإمام أحمد في حديث طويل- هو الآتي:

> "عن جابر بن عبد الله، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لبث عشر سنين يتبع الحاج في منازلهم في الموسم، وبمجنَّة وبعُكاظ، وبمنازلهم بمنىً، يقول: من يؤويني؟ من ينصرني حتى أبلِّغ رسالات ربي وله الجنة؟ فلا يجد أحدا ينصره ويؤويه، حتى إن الرجل يرحل من مضر، أو من اليمن، إلى ذي رَحِمه، فيأتيه قومه، فيقولون: احذرْ غلام قريش لا يَفْتنْك، ويمشي بين رحالهم يدعوهم إلى الله عز وجل يشيرون إليه بالأصابع. حتى بعثنا الله عز وجل له من يثرب،

---

1 **صحيح البخاري**، 3/ 141.

2 أحمد بن شعيب النسائي، **السنن الصغرى** (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1986)، 7/ 150. وقال الألباني: "حسن الإسناد."

3 Daryaee, *Sasanian Persia*, 16.

فيأتيه الرجل فيؤمن به، فيُقرئه القرآن، فينقلب إلى أهله، فيُسْلمون بإسلامه، حتى لم يبق دار من دور يثرب إلا فيها رهط من المسلمين يُظهرون الإسلام، ثم بعثنا الله عز وجل، فائْتمرنا واجتمعْنا سبعون رجلا منا، فقلنا: حتى متى نذر رسول الله صلى الله عليه وسلم يُطْرَدُ في جبال مكة ويخاف؟ فرحلنا حتى قدمنا عليه في الموسم، فواعدناه شِعْب العقَبة، فقال عمُّه العباس: يا ابن أخي، إني لا أدري ما هؤلاء القوم الذين جاؤوك؟ إني ذو معرفة بأهل يثرب، فاجتمعنا عنده من رجل ورجلين، فلما نظر العباس في وجوهنا، قال: هؤلاء قوم لا أعرفهم، هؤلاء أحداث. فقلنا: يا رسول الله، عَلامَ نبايعك؟ قال: تبايعوني على السمع والطاعة في النشاط والكسل، وعلى النفقة في العسر واليسر، وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلى أن تقولوا في الله لا تأخذكم فيه لومة لائم، وعلى أن تنصروني إذا قدمْتُ يثرب، فتمنعوني مما تمنعون منه أنفسكم وأزواجكم وأبناءكم، ولكم الجنة. فقمنا نبايعه، فأخذ بيده أسْعَدُ بن زرارة وهو أصغر السبعين، فقال: رويداً يا أهل يثرب، إنا لم نضرب إليه أكباد المطيِّ إلا ونحن نعلم أنه رسول الله. إنَّ إخراجه اليوم مفارقة العرب كافة، وقتْل خياركم، وأن تعضَّكم السيوف، فإما أنتم قوم تصبرون على السيوف إذا مسَّتْكم، وعلى قتْل خياركم، وعلى مفارقة العرب كافة، فخذوه وأجركم على الله، وإما أنتم قوم تخافون من أنفسكم خِيفةً فذروه، فهو أعذر عند الله. قالوا: يا أسعد بن زرارة أمِطْ عنا يدك، فوالله لا نَذَر هذه البيعة ولا نستقيلها. فقمنا إليه رجلا رجلا يأخذ علينا بشَرْطة العباس، ويعطينا على ذلك الجنة."[1]

ويمكن اعتبار بيعة العقبة الثانية هي العقد التأسيسي لدولة الإسلام، إذ بمقتضاها هاجر النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، وبمقتضاها أصبح قائدا سياسيا وعسكريا للدولة الجديدة، رغم أن الأنبياء لا يكتسبون شرعيتهم السياسية من الخلق، بل من الخالق، كما بينَّاه من قبل. ولكن البيعة تأكيد من الخلق على التزامهم بما ألزمهم به الخالق من طاعة

---

1 مسند أحمد، 23/ 24. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "حديث صحيح."

الأنبياء، أي تحويل هذا الالتزام من الحيز الأخلاقي وسلطة الضمير، إلى الحيز القانوني وسلطة الدولة. وقد أدرك المبايعون بالعقبة المدلول السياسي لبيعتهم، وما يترتب عليها من مخاطر سياسية وعسكرية، فقبلوها عن طيب خاطر، ثم صَدَقوا ما عاهدوا الله عليه.

لزوم الجماعة وإمامها

نشأ الإسلام من أول يوم دينا جماعيا اجتماعيا، لا يقف عند حدود خلاص الفرد في الآخرة، بل يسعى إلى خلاص الجماعة في الدنيا أيضا، وإلى بناء حياتها الجماعية على أسس صحيحة. ففي فجر الدعوة الْتأم المسلمون الأولون في مكة في جماعة قليلة العدد، تتلاقى سراً في دار الأرقم بن أبي الأرقم لعبادة ربها، ومدارسة شأنها العام. وفي المدينة كان من أول ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم إعلانُ المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وهي مؤاخاة صهرت العناصر المكونة لجماعة المسلمين من أهل مكة ويثرب في كيان واحد.

ويظهر من حوار حيَّة بنت أبي حيَّة مع أبي بكر الصديق رضي الله عنه -يوم كان خليفة- عمق التغيير السياسي الذي أدخله الإسلام على حياة العرب، وكيف نقلهم من حياة الاقتتال العدمي إلى الأخوَّة والروح الجماعية. كما يظهر من الحوار أهمية العدل السياسي وضرورته للحفاظ على روح الجماعة: "قالتْ [حيَّة بنت أبي حيَّة]: فذكرتُ غزْونا خثعماً، وغزوة بعضنا بعضا في الجاهلية، وما جاء به الإسلام من الأُلفة... فقلتُ يا عبد الله! حتَّى متى ترى أمر الناس هذا؟ قال [أبو بكر]: ما استقامت الأئمة."[1]

وقد أسس دستور المدينة -الذي أمر النبي صلى الله عليه وسلم بكتابته بُعيْد الهجرة- وحدة الجماعة، فنص في صدره على أن "المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومَن تبعهم فَلَحق بهم وجاهد معهم... أمة واحدة دون الناس."[2] وظهر مصطلح "جماعة المسلمين" في

---

1 عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، سنن الدارمي (الرياض: دار المغني، 2000)، 1/ 292. وقال محققه حسين أسد: "إسناده حسن."

2 انظر نص دستور المدينة عند محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة (بيروت: دار النفائس، 1407هـ)، 59.

وقت مبكر جدا من تاريخ الإسلام، فقد جاء في الحديث الذي أوردناه من قبل الأمر النبوي بـ"إخلاص العمل لله، ومناصحة أولي الأمر، ولزوم جماعة المسلمين."[1] كما ورد مصطلح "جماعة المسلمين" في وثيقة عهْدٍ بعث بها النبي صلى الله عليه وسلم إلى آل مرحب، وهم قوم من حضرموت: "وإنّ نصر آل ذي مَرْحب على جماعة المسلمين، وإن أرضهم بريئة من الجور."[2] كما ورد في رسالة معاذ بن جبل إلى عمر بوفاة أبي عبيدة، ففي ختام الرسالة: "فجزاك الله عن جماعة المسلمين، وعن خاصَّتنا وعامَّتنا، رحمتَه ومغفرته ورضوانه وجنَّته."[3]

وقد تضافرت الأحاديث النبوية الحاضَّة على لزوم الجماعة، المرغِّبة فيه وفي ثمراته. ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "سيكون بعدي هَنات وهَنات، فمن رأيتموه فارق الجماعة، أو يريد أن يفرِّق بين أمة محمد صلى الله عليه وسلم وأمرهم جميع، فاقتلوه كائنا من كان، فإن يد الله مع الجماعة، وإن الشيطان مع من فارق الجماعة يرتكض،"[4] وقوله: "أيها الناس! عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة، أيها الناس! عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة، [قالها] ثلاث مِرارٍ،"[5] وقوله: "وعليكم بالجماعة والعامَّة والمسجد."[6] ثم تضافرت أحاديث أخرى بالنكير الشديد على من شذَّ عن الجماعة، وفرَّق كلمتها، وخرج على نظامها. ومنها قول النبي صلى الله عليه وسلم: "أنا آمركم بخمسٍ، اللهُ أمرَني بهن: بالجماعة، والسمع، والطاعة، والهجرة، والجهاد في سبيل الله. فإنه من خرج من الجماعة قِيدَ شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنُقه إلا أن يرجع، ومن دعا بدعوى الجاهلية، فهو من جُثاء جهنم. قالوا:

---

1 **مسند أحمد**، 21/ 60-61. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "صحيح لغيره."

2 انظر نص الوثيقة لدى محمد حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية**، 246.

3 المرجع نفسه، 490.

4 ابن بلبان، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، 10/ 438. وقال محققه شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح."

5 **مسند أحمد**، 38/ 221. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "حسنٌ لغيره."

6 المرجع نفسه، 36/ 358. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "حسنٌ لغيره."

يا رسول الله، وإن صام، وإن صلَّى؟ قال: وإن صام، وإن صلَّى، وزعَم أنه مسلم. فادْعُوا المسلمين بأسمائهم بما سمّاهم الله عز وجل المسلمين المؤمنين عباد الله عز وجل."[1]

ومنها أيضا قول النبي صلى الله عليه وسلم لحذيفة حين استفسره عن واجب المؤمن وقت الخلاف والفتن السياسية: "تلزَمُ جماعة المسلمين وإمامهم، قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: فاعتزل تلك الفرق كلها."[2] فمن لزوم الجماعة لزوم قيادتها الشرعية، حتى وإن بدا من هذه القيادة الشرعية ما يخالف رأي الفرد في الأمور الاجتهادية المصلحية، وجل الأمور السياسية العملية تختلف الاجتهادات والتقديرات في وجوه المصالح منها. فكان من الحكمة أن يصبر الفرد، ويتهم نفسه أحيانا، ويسير مع الجماعة وقيادتها الشرعية، حتى وإن لم يقتنع بوجه المصلحة في اختياراتهم السياسية. وقد ورد في هذا المعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من رأى من أميره شيئا يكرهُه فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبرا فمات، إلا مات ميتة جاهلية."[3] وفي رواية: "من كره من أميره شيئا فليصبرْ، فإنه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية."[4]

ولا تَخْفى دلالة التطابق في المعنى بين "الخروج من السلطان" و"مفارقة الجماعة" في روايتيْ هذا الحديث؛ لأن السلطان الشرعي الذي ألزم الشرعُ المسلمَ بلزومه والصبر عليه هو سلطان الجماعة، أي السلطة الشرعية النابعة من اختيار الجماعة وتراضيها وتعاقدها، وليس السلطة القهرية المتغلبة التي هي من غليظ المنكر الواجب تغييره. وربما كان هذا المعنى هو ما يشير له الحديث النبوي الذي جمع بين مفارقة الجماعة وامتهان الإمارة في سياق واحد، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من فارق الجماعة واستذلَّ الإمارة لقيَ الله ولا وجه له عنده."[5]

---

1 المرجع نفسه، 28/ 406. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "حديث صحيح."

2 صحيح البخاري، 4/ 199.

3 صحيح البخاري، 9/ 47. صحيح مسلم، 3/ 1477

4 صحيح البخاري، 9/ 47. صحيح مسلم، 3/ 1478.

5 مسند أحمد، 38/ 320. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "إسناده حسن."

ولا بد من تأكيد أن جماعة المسلمين أو الأمة السياسية -في معناها الإسلامي- لا تقتصر على المسلمين، بل هي تشمل كل من ضمَّه مع المسلمين ولاءٌ سياسي وعقْدٌ اجتماعي، كما هو الحال في الطوائف غير المسلمة التي عاشت ضمن المجتمع المسلم خلال أكثر من أربعة عشر قرنا من تاريخ الإسلام. والمتأمل في دستور الدولة النبوية يجد سعَة في مفهوم الأمة، فهو يؤسس للأمة بكل أبعادها وظلالها المتعددة، ومن ذلك: الأمة الاعتقادية التي ينتمي إليها كل المسلمين داخل المدينة وخارجها، حيث نص دستور المدينة[1] على أن "المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس" (المادة 15). والأمة السياسية التي يدخل فيها المسلم وغير المسلم على قدم المساواة، لذلك نصت الوثيقة على أن "يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم" (المادة 25)، ثم عممت الوثيقة هذا الوضع ليشمل جميع القبائل اليهودية بالمدينة (المواد 25-35).

فدستور المدينة جعل كلا من المسلمين واليهود أمة بالمعنى الاعتقادي، لكنه دمجهما في أمة سياسية واحدة تجمع بينها الجغرافيا والحقوق السياسية. ومن هذه الحقوق والواجبات السياسية أن "اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين" (المادة 24)، وأن "بينهم النصر على مَن دهم يثرب" (المادة 44)، وأن "بينهم النصر على مَن حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبرَّ دون الإثم" (المادة 37).

وحتى مفهوم الأمة بالمعنى الجغرافي -الذي لم يُعرف بصيغته الواضحة إلا في العصر الحديث- فإننا نجد له أساسا في دستور المدينة؛ فقد نص ذلك الدستور على أن "المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومَن تبعهم فَلَحق بهم وجاهد معهم... أمة واحدة من دون الناس" (المادتان 1، 2). فكون المسلم -أينما كان- عضواً في تلك الأمة الاعتقادية، لا يعني أنه عضو في الأمة الجغرافية أو السياسية التي تأسست في المدينة آنذاك، إذ الانتماء بالمعنى الجغرافي يستلزم تحيزا مكانيا، وهذا معنى "ومن تبعهم فَلَحق بهم وجاهد معهم." وللأمة بهذا المعنى الجغرافي شاهدٌ من القرآن الكريم يتضمن اشتراط الهجرة، وتقديم

---

[1] انظر نص دستور المدينة مرقم المواد في كتاب محمد حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية**، 1/ 59-62.

المواثيق مع الدول غير المسلمة على نصرة المسلم غير المهاجر: "والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا، وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق."[1]

فلزوم الجماعة مبدأ سياسي إسلامي يشمل الجماعة بكل أبعادها الواردة في دستور المدينة النبوية، ويشمل هذا المبدأ الجماعات غير المسلمة التي تشكِّل جزءا من التجربة التاريخية، والنسيج الاجتماعي، والتعاقد السياسي لجماعة المسلمين. وقد ورد أن عدم الوفاء بعهد ذي العهد غير المسلم من أنماط الخروج على الجماعة المسلمة، والتخلِّي عن مبدأ لزوم الجماعة؛ إذ جاء في الحديث: "من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة، ثم مات مات ميتة جاهلية. ومن قُتل تحت راية عِمِّية -يغضب للعصبة ويقاتل للعصبة- فليس من أمتي. ومن خرج من أمتي على أمتي، يضرب بَرَّها وفاجرها، لا يتحاش من مؤمنها، ولا يفي بذي عهدها، فليس مني."[2]

طاعة السلطة الشرعية

يتفرع عن مبدأيْ الشورى والبيعة مبدأ ثالث من أمهات القيم السياسية الإسلامية، وهو طاعة السلطة الشرعية. فللسلطة الشرعية حق الطاعة على الناس في كل ما يحقق مصلحة عامة، ولا يناقض بنود العقد بين الطرفين. والطاعة هي الشق الثاني من العقد السياسي بين الحاكم والمحكوم بعد الأمانة والعدل؛ فقد أمر القرآن الكريم الحكام بأداء الأمانة والحكم بالعدل، ثم أمر الرعية بطاعة السلطة الشرعية، تأكيدا على تلك المعادلة ذات الشقين، التي تجمع بين واجبات الحاكم وواجبات المحكوم: "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعمَّا يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا. يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم."[3]

---

1 سورة الأنفال، 72.

2 صحيح مسلم، 3/ 1476.

3 سورة آل عمران، 59-60.

إن ربط الطاعة بأداء الأمانة وبالحكم بالعدل فيه دلالة صريحة على أن متولِّي السلطة بغير رضا المحكومين لا طاعة له، إذ هو يتصرف خارج مفهوم الأمانة، وداخل مفهوم الغصْب في الشريعة الإسلامية. كما يدل أيضا على أن المتصرف في السلطة بغير أمانة وعدل لا طاعة له، إذ هو ناقضٌ للعهد بينه وبين الأمة، عاصٍ لله تعالى في فعله. ولعل الزمخشري كان أبلغ المفسرين تعبيرا عن هذا المعنى في آيتيْ الأمانة والطاعة، إذ وصف حكام الجور بأنهم "لصوص متغلِّبة،" ورفَض أي إسباغٍ للشرعية عليهم، أو إلزامٍ للناس بطاعتهم. قال الزمخشري:

> "لما أَمَر [الله] الولاةَ بأداء الأمانات إلى أهلها وأن يحكموا بالعدل، أَمَر الناسَ بأن يطيعوهم وينزلوا على قضاياهم. والمراد بأولي الأمر منكم أمراء الحق؛ لأن أمراء الجور اللهُ ورسولُه بريئان منهم، فلا يُعطَفون على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم. وإنما يُجمَع بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لهما في إيثار العدل، واختيار الحق، والأمر بهما، والنهي عن أضدادهما، كالخلفاء الراشدين ومن تبعهم بإحسان... وكيف تلزم طاعة أمراء الجور وقد جمع الله الأمر بطاعة أولي الأمر بما لا يبقى معه شك، وهو أنْ أمرهم أولاً بأداء الأمانات، وبالعدل في الحكم، وأمرهم آخرا بالرجوع إلى الكتاب والسنة فيما أشكل. وأمراء الجور لا يؤدون أمانة، ولا يحكمون بعدل، ولا يرُدون شيئا إلى كتاب ولا إلى سنَّة، إنما يتبعون شهواتهم حيث ذهبت بهم، فهم منسلخون عن صفات الذين هم أولو الأمر عند الله ورسوله، وأحقُّ أسمائهم اللصوصُ المتغلبة."[1]

فإذا تمت البيعة بشروطها الشرعية كانت عهدا وميثاقا غليظا يجب الالتزام بمقتضاه، ولا يجوز التحلل منه. وقد ورد النكير الشديد في الأحاديث النبوية على من ينقضون البيعة الشرعية دون مسوِّغ شرعي، ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من خلع يدا من

---

[1] جار الله الزمخشري، **الكشـــاف عن حقائق غوامض التنزيل** (بـــيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، 1/524.

طاعة، لقيَ الله يوم القيامة لا حُجَّة له."[1] لكن الطاعة لا تكون واجبة إلا لمن كانت بيعته مُلزمة بشروطها الشرعية التي عرضنا لها من قبلُ. وأهم تلك الشروط هو أن تكون البيعة اختيارية، ليست فيها شبهة إكراه. وهذا هو مدلول الحديث النبوي السابق الاستشهاد به: "من بايع إماما فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع."[2]

وهي ليست طاعة مطلقة على النمط الإمبراطوري الذي يجعل إرادة الحاكم قانونا، بل هي "طاعة مستثناة" بتعبير الإمام الشافعي. يقول الشافعي في شرح آية الطاعة: "كل من كان حول مكة من العرب لم يكن يعرف إمارة، وكانت تأنف أن يعطي بعضها بعضا طاعة الإمارة. فلما دانت لرسول الله بالطاعة لم تكن ترى ذلك يصلح لغير رسول الله. فأُمروا أن يطيعوا أولي الأمر الذين أمّرهم رسول الله، لا طاعة مطلقة، بل طاعة مستثناة، فيما لهم وعليهم."[3] وقد أكد هذا المعنى الحسن البصري من قبلُ حين سأله والي العراق عمر بن هبيرة "عن الكِتاب يَرِد عليه من سلطانه بما فيه مخالفة [للشرع]، هل له سعة في تقديم الطاعة له؟ فقال [الحسن]: الله أحقُّ أن تطيعه، ولا طاعة له في معصية الله. فاعرضْ كتابَ أمير المؤمنين على كتاب الله، فإن وجدتَه موافقاً له فخُذْ به، وإن وجدتَه مخالفاً فأبْعِدْه."[4]

وقد نحا الفكر الديمقراطي الغربي المعاصر هذا المنحى في مسألة الطاعة، فكتب جون لوك -وهو رائد الديمقراطية المعاصرة- أن "الولاء [السياسي] ليس إلا الطاعة وفقاً للقانون. فإذا خرقه [الحاكم] لم يكن له حق بالطاعة، أو بالمطالبة بها."[5] ثم بيّن لوك أن الحاكم "يجب أن يُعتبر صورة الدولة... المنبثقة من إرادة المجتمع، كما تتجلى في قوانينها. فلم يكن له إذنٌ أو إرادة أو سلطة سوى إرادة القانون وسلطته، فإذا تخلى عن هذا التمثيل وعن هذه الإرادة

1 صحيح مسلم، 3/ 1478.

2 المرجع نفسه، 3/ 1472.

3 محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة** (القاهرة: مكتبه الحلبي، 1940)، 1/ 79.

4 ابن الأزرق، **بدائع السلك**، 2/ 96.

5 لوك، **في الحكم المدني**، 230.

العامة، وراح يعمل وفقا لإرادته الخاصة، فقد حطَّ من قدره، وأصبح فردا عاديا لا سلطة له ولا إرادة؛ لأن أفراد المجتمع ليسوا ملزَمين إلا بطاعة إرادة المجتمع العامة."[1]

وكثر التأكيد على طاعة السلطة الشرعية في الأحاديث النبوية، بسبب ضمور تقاليد الدولة وثقافتها في الجزيرة العربية عند ظهور الإسلام؛ مما جعل العرب آنذاك يأنفون من طاعة أي سلطان عموما، ويأبون طاعة القادة الذين لا ينتمون إلى قبائلهم أو قومهم على وجه التخصيص. ومن تلك الأحاديث قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية."[2] وقوله: "من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني."[3] وفي رواية: "ومن أطاع الأمير -وقال وكيع: الإمام- فقد أطاعني، ومن عصى الأمير -وقال وكيع: الإمام- فقد عصاني."[4] وقد أدرك بدر الدين العيني حكمة هذا التأكيد على الطاعة في الأحاديث البنوية، وصِلتَه بالسياق السياسي والاجتماعي في الجزيرة العربية آنذاك، فكتب:

> "كانت قريش ومن يليهم من العرب لا يعرفون الإمارة، ولا يطيعون غير رؤساء قبائلهم، فلما وُلِّي في الإسلام الأمراءُ أنكرتْه نفوسُهم، وامتنع بعضهم من الطاعة. وإنما قال لهم صلى الله عليه وسلم هذا القول ليعلمهم أن طاعة الأمراء الذين كان يوليهم وجبت عليهم لطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم. وليس هذا الأمر خاصا بمن باشره الشارع بتولية الإمام به... بل هو عام في كل أميرٍ عَدْلٍ للمسلمين، ويلزم منه نقيض ذلك في المخالفة والمعصية."[5]

---

1 جون لوك، في الحكم المدني، 230-231.

2 صحيح مسلم، 3/ 1476.

3 صحيح البخاري، 9/ 61.

4 مسند أحمد، 12/ 405. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "إسناده صحيح على شرط الشيخين."

5 بدر الدين العيني، عمدة القــاري شرح صحيح البخاري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1998)، 14/ 222.

كما تضافرت الأحاديث النبوية المقيِّدة لطاعة السلطة الشرعية بالتزام تلك السلطة بمقتضى الشريعة. وفي هذا المعنى ورد قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إنما الطاعة في المعروف،"[1] و"لا طاعة في معصية الله، إنما الطاعة في المعروف،"[2] و"من أمركم منهم بمعصية الله فلا تطيعوه،"[3] و"لا طاعة لأحد في معصية الله."[4]

وهكذا فإن الطاعة السياسية في الإسلام مقيَّدة بقيْدين اثنين: قيْدِ الشرعية وقيد الشريعة. فلا طاعة لسلطة ليست نابعة من اختيار الناس، ولا طاعة فيما يخالف الشريعة حتى وإن كانت السلطة الآمرة به كاملة الشرعية السياسية. والحق أن القيْدين يرجعان لقيْدٍ واحد، وهو قيد الشريعة؛ لأن الشرعية السياسية في الإسلام نابعة من الشريعة ومتفرعة عنها، فنصوص الشرع هي التي جعلت اختيار الناس حكامهم شرطا في شرعيتهم وفي لزوم طاعتهم. ومن قيود الطاعة أن تكون في حدود الاستطاعة، فلا تتضمن ما فيه رهَقٌ بالرعية وإعناتٌ لها. وذاك أمر نتركه للفقرة الخاصة برفق الراعي بالرعية.

منع الحرص على الإمارة

ولأن المنصب العام أمانة، كان الحرص عليه مظِنَّة الخيانة. فإغراء السلطة وإغواؤها مما يوجب على المجتمع اليقظة الدائمة، وسوءَ الظن بالطامحين الطامعين في المناصب السياسية، خصوصا مع ما انتبه إليه ابن خلدون ونبَّه عليه من أن "الملك منصب شريفٌ ملذوذٌ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية، والشهوات البدنية، والملاذِّ النفسانية، فيقع فيه التنافس غالبا."[5] وحريٌّ بموقع هذا إغراؤه وإغواؤه أن لا يُمنح للحريصين المتلهفين.

---

1 صحيح البخاري، 9/ 63. صحيح مسلم، 3/ 1469.

2 صحيح مسلم، 3/ 1469.

3 سنن ابن ماجه، 2/ 956. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "حسن صحيح."

4 مسند أحمد، 34/ 252. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "إسناده صحيح."

5 ابن خلدون، المقدمة، 193.

ولذلك جاءت السنن النبوية محذرة من الحرص على الإمارة، ومنها قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إنكم ستحرصون على الإمارة، وستكون ندامة يوم القيامة، فنعم المرضعة وبئست الفاطمة،"[1] وقوله صلى الله عليه وسلم للصحابي عبد الرحمن بن سَمُرة: "يا عبد الرحمن بن سَمُرة، لا تسأل الإمارة، فإنك إن أوتيتها عن مسألة وُكلت إليها، وإن أوتيتها من غير مسألة أُعنتَ عليها."[2]

وقد سنَّ الإسلام سنَّة سياسيةً لا مثيل لها في فلسفات الأخلاق السياسية، وهي منْع كل حريص على المنصب من تولي المنصب. فقد رفض النبي صلى الله عليه وسلم تأمير من طلبوه إمارة أو أظهروا بين يديه حرصا عليها، وجعل ذلك مبدأ ثابتا في سياسته وسنَّةً ماضية في أمته: "عن أبي موسى رضي الله عنه، قال: دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم أنا ورجلان من قومي، فقال أحد الرجلين: أَمِّرنا يا رسول الله، وقال الآخر مثله، فقال: إنا لا نولِّي هذا [الأمر] من سأله، ولا من حرص عليه."[3] وفي رواية: "فقال أحد الرجلين: يا رسول الله، أمِّرنا على بعض ما ولّاك الله عز وجل، وقال الآخر مثلَ ذلك، فقال: إنا والله لا نولِّي على هذا العمل أحدا سأله، ولا أحدا حرص عليه."[4]

وبدلا من تأمير هذين الطامحيْن الحريصيْن أمَّر النبي صلى الله عليه وسلم على اليمن اثنين من عظماء الصحابة الزاهدين في الإمرة، وهما: أبو موسى الأشعري ومعاذ بن جبل، كما تدل عليه رواية أخرى للحديث ذاته:

> "عن أبي موسى، قال: أقبلتُ إلى النبي صلى الله عليه وسلم ومعي رجلان من الأشعريين، أحدهما عن يميني والآخر عن يساري، ورسول الله صلى الله عليه وسلم يستاك، فكلاهما سأل [أن يتولى على اليمن] فقال: يا أبا موسى أو يا عبد الله بن قيس! قال: قلتُ: والذي بعثك بالحق ما أطلعاني على ما في

---

1 صحيح البخاري، 9/ 63.

2 صحيح البخاري، 9/ 63. صحيح مسلم، 3/ 1456.

3 صحيح البخاري، 9/ 64.

4 صحيح مسلم، 3/ 1456.

أنفسهما، وما شعرتُ أنهما يطلبان العمل، فكأني أنظر إلى سواكه تحت شفته قلصتْ، فقال: لن، أو لا نستعمل على عملنا من أراده، ولكن اذهب أنت يا أبا موسى، أو يا عبد الله بن قيس، إلى اليمن. ثم أتبعه معاذ بن جبل."[1]

وقد منع النبي صلى الله عليه وسلم أبا ذر الإمارة لما سألها إياه: "عن أبي ذر، قال: قلت: يا رسول الله، ألا تستعملني؟ قال: فضرب بيده على منكبي، ثم قال: يا أبا ذر، إنك ضعيف وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها."[2] وفي رواية "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: يا أبا ذر، إني أراك ضعيفا، وإني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تَأَمَّرَنَّ على اثنين، ولا تَوَلَّيَنَّ مال يتيم."[3]

لكن قول يوسف عليه السلام لملك مصر: "اجعلْني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم،"[4] يدل على أن منع طلب الإمارة ليس منعا مطلقا، إذ قد تظهر ظروف استثنائية تجعل طلب الإمارة مقبولا، وربما متعينا شرعاً. قال الطرطوشي:

> "يُستفاد من الآية أن من حصل بين يديْ ملِك لا يعرف قدره، أو أمّة لا يعرفون فضله، فخاف على نفسه، لو أراد إبراز فضله جاز له أن ينبه على مكانته وما يُحْسنه، دفعاً للشر عن نفسه، وإظهاراً لفضله، فيُجعَل في مكانه. وفيه فائدة أخرى وهو أنه إذا رأى الأمر في يد الخونة واللصوص ومن لا يؤدي الأمانة، ويعلم من نفسه أداء الأمانة مع الكفاية، جاز له أن ينبِّه السلطان على أمانته وكفايته. ولهذا قال بعض العلماء من أصحاب الشافعي رضي الله عنه: من كمُلت فيه آلات الاجتهاد وشروط القضاء، جاز له أن ينبِّه السلطان على

---

1 صحيح البخاري، 9/ 15. صحيح مسلم، 3/ 1456.

2 صحيح مسلم، 3/ 1457.

3 المرجع نفسه.

4 سورة يوسف، 55.

مكانه ويخطب خطبة للقضاء. وقال بعضهم: بل يجب ذلك عليه إذا كان الأمر في يد من لا يقوم به."[1]

وهكذا يدل الجمع بين الأحاديث النبوية المانعة من سؤال الإمارة والحرص عليها، وما ورد في قصة يوسف -عليه السلام- من طلب المنصب، على أن النص الإسلامي جمع بين المبدئية والروح العملية هنا، فحرَم المتلهّفين إلى تولي المنصب العام من الحصول على مبتغاهم، لما في تلهفهم من مَظِنَّة الطمع والطموح الشخصي، لكنه فتح الباب لأهل الأمانة والقوة في طلب الإمارة في حالة الفراغ من أهل الكفاءة.

المدافعة ضدّ الفساد

من أعظم الظواهر في القرآن الكريم ذلك التوتر الدائم بين العدل والظلم في قصص الأنبياء وفي ثنايا النص القرآني كله. وقد بيّن الله عز وجل في القرآن الكريم أن المدافعة هي التي تعصم من الفساد: "ولولا دفْع الله الناسَ بعضَهم ببعضٍ لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين."[2] فهذه الآية درس بليغ في أن السياسة مواقف وموازين قوى، لا مجرد مواعظ ونياتٍ حسانٍ، فما يعصم من الفساد ليس التزام الحاكم الفرد بالقيم السياسية، بل إلزامه بها من خلال المدافعة الاجتماعية. فلا يحصل العدل وتتحقق الحرية بوعظ الظالم أن يترك ظلمه، بل بإقناع المظلوم أن ينتزع حقه. ولم يخدم قومٌ الإنسانية، ولا أثّـر قومٌ في مسار الحياة البشرية أكثر مما خدمها وأثّـر فيها أولئك الذين راهنوا بحياتهم في سبيل الحق والعدل والحرية.

وقد ورد الترخيص في القتال في القرآن الكريم -أول ما ورد- ضمن الحدث عن مبدأ المدافعة. فالقتال في الإسلام مجرد أداة لتحقيق مبدأ المدافعة الضرورية لتحرير البشر وصيانة الأرض من الفساد. فالسِّلم مقصدٌ من مقاصد الإسلام الكبرى، ومظلة شرعية يجب على

1 أبو بكر الطرطوشي، **سراج الملوك** (القاهرة: دون ذكر الناشر، 1872)، 44.

2 سورة البقرة، 251.

كل المؤمنين الدخول فيها والاستظلال بظلالها: "يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السِّلم كافة."[1] لكن لا سلم ولا حاجز أمام الاستبداد والفساد إلا بمدافعة. وما سوى ذلك أحلام زاهية وأقاصيص وردية، لا قاعدة عملية للحياة. فلو لم يكتب الله تعالى الجهاد على العباد، لقرَّت أعينُ الظالمين بخنوع المظلومين.

وقد حصر الإسلام مسوِّغات القتال في ثلاثة أمور: أولها حق الدفاع عن النفس ورفع الظلم عنها، وهذا واضح من أُولى آيتين نزلتا في الجهاد: "أُذن للذين يُقاتَلون بأنهم ظُلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله."[2] وفي ختام هاتين الآيتين جاء مبدأ المدافعة مفسِّرا حكمة القتال في الإسلام: "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهُدمتْ صوامع وبيَع وصلوات ومساجد يُذكر فيها اسم الله كثيرا."[3]

وثاني مسوغات القتال في الإسلام هو نصرة المستضعفين العاجزين عن الدفع عن أنفسهم: "وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أَخرِجْنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا."[4] وثالثها ضمان حرية العبادة للجميع، وهذا أمر سنعود إليه في الفقرة الخاصة بـ"منع الإكراه في الدين."

وقد وُجد في ثقافة المسلمين -كما في ثقافة غيرهم- عدد من القائلين بأن الظلم شيمة متأصلة في نفوس البشر، لا يمنعهم منه إلا وازع رادع. ومن هؤلاء ابن خلدون الذي قال: "من أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض. فمن امتدَّت عينُه إلى متاع أخيه امتدَّت يدُه إلى أخذه، إلا أن يصدَّه وازعٌ."[5] وبالغ الشاعر المتنبي في هذا المنحى فقال:

والظلم من شِيَم النفوس فإن تجدْ ذا عفَّةٍ فَلِعلَّةٍ لا يَظلِمُ[6]

---

1 سورة البقرة، 208.

2 سورة الحج، 39-40.

3 سورة الحج، 40.

4 سورة النساء، 75.

5 ابن خلدون، **المقدمة**، 159.

6 محب الدين العكبري، **شرح ديوان المتنبي** (بيروت: دار المعرفة، بلا تاريخ)، 1/ 166.

ومال الكواكبي إلى أن "الإنسان أقرب للشر منه للخير."[1] وكان من أبلغ المؤلفين المسلمين تعبيرا عن مركزية هذا المبدأ فقال: "لا يوثق بوعد من يتولى السلطة أياً كان، ولا بعهده ويمينه على مراعاة الدين، والتقوى، والحق، والشرف، والعدالة، ومقتضيات المصلحة العامة، وأمثال ذلك من القضايا الكلية المبهمة التي تدور على لسان كل بَرٍّ وفاجر. وما هي في الحقيقة إلا كلام مبهم فارغ؛ لأن المجرم لا يَعْدم تأويلاً، ولأن من طبيعة القوة الاعتساف؛ ولأن القوة لا تقابل إلا بالقوة."[2]

وتطبيقا لسنة المدافعة، ودرءاً للشرِّ الكامن في النفوس المتحررة من أي رادع، سنَّ الإسلام الجهاد لرفع الظلم، فقال صلى الله عليه وسلم: "من قُتل دون ماله فهو شهيد، ومن قُتل دون أهله، أو دون دمه، أو دون دينه، فهو شهيد،"[3] و"من قُتل دون حقِّه فهو شهيد،"[4] و"من قُتل دون مظلمته فهو شهيد،"[5] وفي رواية: "دون مظلمةٍ"[6] دون إضافة، وهو ما يجعل المعنى أعمَّ وأتمَّ، فيشمل مظلمة النفس ومظلمة الغير.

على أن المدافعة في الإسلام مفهوم واسع يتجاوز القتال، ليشمل كل توازن في القوى المادية والاجتماعية والمعنوية يحول دون الاستبداد بالقرار والفساد السياسي. وهنا أهمية هذا المفهوم في دلالته السياسية والدستورية. ويقتضي مبدأ المدافعة –بمعناه السياسي والدستوري– وجود تعددية حزبية ونقابية وإعلامية وغيرها، مما يضمن التوازن ويحول دون أي استبداد بالرأي أو استفراد بالقرار في الدولة والمجتمع.

---

1 الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، 115.

2 المرجع نفسه، 167.

3 **سنن أبي داود**، 7/ 151. وقال محققه شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح."

4 أبو يعلى الموصلي، **مسند أبي يعلى** (دمشق: دار المأمون للتراث، 1984)، 12/ 146. وقال محققه حسين سليم أسد: "إسناده حسن."

5 **سنن النسائي**، 7/ 116. وقال الألباني: "صحيح."

6 **مسند أحمد**، 4/ 496. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "حسن لغيره."

وبهذا المعنى يمكن القول إن الفكر الدستوري الغربي المعاصر طبَّق مبدأ المدافعة عبر آلية "توزيع السلطات" التي نظَّر لها الفيلسوف القانوني الفرنسي مونتسكيو،[1] وآلية "التوازن والتضابط" checks and balances التي صاغها منظِّرو الثورة الأميركية في الأوراق الفيدرالية، وترجموا بها نظرية مونتسكيو إلى نصوص دستورية وصيغ إجرائية عملية.[2] وكان المسلمون أجدر بأن يكونوا السباقين إلى ذلك لوجود هذا المبدأ في نصوص دينهم.

---

1 انظر: مونتسكيو، **روح الشرائع**، ترجمة عادل زعيتر وأنطوان نخلة قازان (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2014)، 333-334، 340، 354.

2 عن جهد قادة الثورة الأميركية في هذا المضمار، راجع:

Jonathann Slapin, "Checks and Balances," in Kurian, *The encyclopedia of political science* ,212-216.

الفصل الثاني
قيم الأداء السياسي

"السلطان إن لم يكن على دين تجتمع به القلوب حتى يرى أهله
الطاعةَ فيه فرضاً، والتناصرَ عليه حتماً، لم يكن للسلطان لُبْث،
ولا لأيامه صفوٌ، وكان سلطانَ قهرٍ، ومفسدةَ دهرٍ."
الماوردي، **أدب الدنيا والدين**

"فالمسلمون هم المخاطَبون، والإمام في التزام أحكام الإسلام
كواحدٍ من الأنام، ولكنه مستناب في تنفيذ الأحكام."
الجويني، **غياث الأمم**

يواصل هذا الفصل استعراض أمهات القيم السياسية الإسلامية، فهو يتناول المبادئ ذات الصلة بالأداء السياسي، وهي أقل تجريدا من قيم البناء السياسي التي استعرضناها في الفصل الأول؛ لأنها تتجاوز الأسس والمعايير الأخلاقية والقانونية التي يقدمها النص الإسلامي لعملية بناء السلطة، إلى القيم والمعايير الخاصة بأداء السلطة بعد قيامها، وصناعة القرار فيها. وتوجد مساحة تداخل كبيرة أحيانا بين قيم البناء وقيم الأداء؛ لأن بعضها يشمل الأمرين، لكننا حاولنا التصنيف بحسب المعنى الغالب بناءً أو أداءً.

الرد إلى الله والرسول

وهذا من أعظم المبادئ السياسية الإسلامية، لما يشتمل عليه من دلالات اعتقادية وقانونية. ولولا أنه ورد في القرآن الكريم في سياق الحديث عن العلاقة بين سلطة قائمة ورعيّتها لأدرجناه ضمن قيم البناء السياسي، لما له من وزن تأسيسي. وقد ورد الرد إلى الله والرسول في القرآن الكريم في سياق الحديث عن العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وواجب كل منهما تجاه الآخر. فبعد أن أوجب الله تعالى على الحاكم أداء الأمانة والحكم بالعدل، وأوجب على المحكوم طاعة السلطة الشرعية، وضعَ مبدأً يحتكم إليه الطرفان وقت الخلاف، وهو الرد إلى الله والرسول، أي الاحتكام إلى القرآن الكريم وسنة النبي صلى الله عليه وسلم، بدل الاحتكام إلى منطق القوة وقانون الغاب.

فالمبادئ الأربعة المتضمَّنة في آيتيْ الأمراء (وهي: أداء الأمانة، والحكم بالعدل، وطاعة السلطة الشرعية، والرد إلى الله والرسول) مبادئ مترابطة، يعضِّد بعضها بعضا، ولذلك وردت في سياق واحد، حيث قال تعالى موجها الخطاب للأمراء: "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعمّا يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا."[1] ثم قال مخاطبا الرعية في الآية التالية: "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا."[2]

قال الإمام الشافعي مفسرا قوله تعالى: "فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول": فإن تنازعتم: يعني -والله أعلم- هم وأمراؤهم الذين أُمِروا بطاعتهم. فرُدُّوه إلى الله والرسول: يعني -والله أعلم- إلى ما قال الله والرسول."[3] وقال الزمخشري في تفسيرها: "فإن اختلفتم أنتم وأولو الأمر منكم في شيء من أمور الدين، فردوه إلى الله ورسوله، أي:

---

1 سورة النساء، 59.

2 سورة النساء، 60.

3 الشافعي، **الرسالة**، 79.

ارجعوا فيه إلى الكتاب والسنة."[1] وقد ورد الأمر بالرد إلى الله والرسول بعد الأمر بالطاعة مباشرة، إشارةً إلى أن حدود الطاعة كثيرا ما تكون مصدر تنازع بين الحاكم والمحكوم، وأن حل هذا التنازع يكون بالاحتكام السلمي إلى القرآن والسنة.

ولمبدأ الرد إلى الله والرسول مدلولان: مدلول دستوري ومدلول مرجعي. أما المدلول الدستوري فهو المساواة بين الحاكم والمحكوم أمام القانون، وهو مرادف لمفاهيم "حكم القانون" و"سيادة القانون" و"المساواة أمام القانون" في الاصطلاح الدستوري المعاصر. والمساواة أمام القانون بين القوي والضعيف، وبين الحاكم والمحكوم، هي التحدي الأكبر في السياسة. فإن ضاعت هذه المساواة أذعن الحق للقوة، وضاعت كل المعايير الأخلاقية والقانونية، وجعل الطغاة إرادتهم قانونا، على نحو ما قال ملك فرنسا لويس الرابع عشر: "أنا الدولة"، وهو القول الذي ردده رئيس مصر أنور السادات بصيغة أخرى بعده بأكثر من قرنين فقال في خطاب له أمام البرلمان المصري يوم 14 مايو 1971: "أنا مسؤول أمام الله، لا أمامكم."[2] وما قاله السادات هنا تدليس وتلبيس؛ لأن الإسلام جعل مسؤولية الحاكم مضاعفة، فهو مسؤول أمام الله في الآخرة، ومسؤول أمام الناس في الدنيا، ولا تلغي أيٌّ من المسؤوليتيْن الأخرى. وقد أوضح ابن تيمية هذه المسؤولية المضاعفة، فقال: "إن الخلق عباد الله، والولاة نُوَّاب الله على عباده، وهمْ وكلاءُ العباد على نفوسهم."[3] وسنورد كامل كلامه فيما بعد.

كما جاء الإسلام بالمساواة بين الحاكم والمحكوم أمام القانون بشكل لم يسبق له مثيل في تاريخ الفكر السياسي البشري، حتى إن النبي صلى الله عليه وسلم عرَض على أحد أصحابه أن يقتصَّ منه، حين آلمه بوخز سهم بيده على سبيل الخطأ. وخلاصة القصة كما أوردها ابن هشام:

---

1 الزمخشري، **الكشاف**، 1/ 524.

2 غالي شكري، **الثورة المضادة في مصر** (القاهرة: شركة الأمل، 1987)، 22.

3 ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، 12.

"إن رسول الله صلى الله عليه وسلم عدَّل صفوف أصحابه [للقتال] يوم بدر، وفي يده قِدْح يُعدِّل به القوم، فمرَّ بسواد بن غُزَيَّة، حليف بني عدي بن النجار... فطعن في بطنه بالقدح، وقال: اسْتوِ يا سوادُ، فقال: يا رسول الله أوجعتني، وقد بعثك الله بالحق والعدل، قال: فأقِدْني. فكشف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بطنه، وقال: استقدْ، قال: فاعتنقه فقبَّل بطنه. فقال: ما حملك على هذا يا سواد؟ قال: يا رسول الله، حضَرَ ما ترى، فأردتُ أن يكون آخر العهد بك أن يمسَّ جلدي جلدَك. فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم بخير."[1]

وتأكيدا للمساواة بين الحاكم والمحكوم أمام الشرع قبل النبي صلى الله عليه وسلم حق جماعة من رعيته في القود من أحد أمرائه ضربَ رجلا منهم بغير حق، وظل صلى الله عليه وسلم يسترضيهم حتى قبلوا تعويضا ماليا يرضيهم بديلا عن العقوبة الجسدية. فقد روت عائشة رضي الله عنها..

"أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث أبا جهم بن حذيفة مصدِّقا [جامعا للزكاة] فلاجَّه رجلٌ في صدقته، فضربه أبو جهم فشجَّه، فأتوا النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: القوَدَ يا رسول الله! فقال النبي صلى الله عليه وسلم: لكم كذا وكذا [من المال]، فلم يرضوْا، فقال: لكم كذا وكذا، فلم يرضوْا، فقال: لكم كذا وكذا، فرضُوا. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إني خاطبٌ العشية على الناس ومخبرهم برضاكم، فقالوا: نعم، فخطب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إن هؤلاء الليثيين أتوني يريدون القوَد، فعرضتُ عليهم كذا وكذا فرضُوا، أرضيتم؟ قالوا: لا! فهمَّ المهاجرون بهم، فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يكفُّوا عنهم، فكفوا، ثم دعاهم فزادهم، فقال:

1 عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية** (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1955)، 1/ 626. وقال الألباني في **سلسلة الأحاديث الصحيحة** 6/ 334: "إسناد حسن إن شاء الله تعالى."

أرضيتم؟ فقالوا: نعم، قال: إني خاطب على الناس، ومخبرهم برضاكم، قالوا: نعم، فخطب النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أرضيتم؟ قالوا: نعم."[1]

واستلهم عمر بن الخطاب هذا الهدي النبوي فأقاد من نفسه، واستنكر ضرب السلطة للناس بغير وجه حق، بل اعتبر ذلك تعدِّياً على "حِمى الله" عز وجل. فقد أورد عبد الرزاق في مصنفه تحت عنوان "باب القوَد من السلطان" هذا الأثر عن عمر: "عن حبيب بن صهبان قال: سمعت عمر يقول: ظُهُور المسلمين حِمَى الله لا تَحِلُّ لأحد، إلا أن يُخرجها حدٌّ. قال: ولقد رأيتُ بياض إبطه قائماً يُقِيد من نفسه."[2] كما أقاد عمر من أمرائه، اتباعا للهدي النبوي:

"عن عطاء قال: كتب عمر رضي الله عنه إلى عماله أن يوافوه بالموسم، فوافوه. فقام فقال: يا أيها الناس إني بعثت عمالي هؤلاء ولاة بالحق عليكم، ولم أستعملهم ليصيبوا من أبشاركم، ولا من دمائكم، ولا من أموالكم. فمن كانت له مظلمة عند أحد منهم فليقم. قال: فما قام من الناس يومئذ إلا رجل واحد فقال: يا أمير المؤمنين، عاملُك ضربني مائة سوط. فقال عمر: أتضربه مائة سوط؟ قمْ فاستقدْ منه. فقام إليه عمرو بن العاص فقال له: يا أمير المؤمنين إنك إن تفتح هذا على عمالك كَبُر عليهم، وكانت سنَّةً يأخذ بها مَن بعدك. فقال عمر: ألا أُقِيده منه وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يُقِيد من نفسه؟! قمْ فاستقدْ. فقال عمرو: دعنا إذاً فلنُرْضه. قال فقال: دونكم. قال: فأرضَوْه بأن اشتُرِيَتْ منه بمائتي دينار، كل سوط بدينارين."[3]

وقد أورد المحدث عبد الرزاق الصنعاني هذا الأثر وآثاراً أخرى في الموضوع تحت عنوانيْن معبّريْن وهما: "باب القود من السلطان." و"باب قوَد النبي صلى الله عليه وسلم من نفسه."[4] وكان كل ذلك تطبيقا لمبدأ الرد إلى الله والرسول بمعناه الدستوري الذي يعني مساواة

---

1 **سنن أبي داود**، 6/ 592. وقال محققاه شعيب الأرنؤوط ومحمد قره بللي: "إسناده صحيح."

2 عبد الرزاق الصنعاني، **المصنف** (بيروت: المكتب الإسلامي، 1403هـ)، 9/ 464.

3 أبو يوسف، **الخراج** (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، بلا تاريخ)، 129. وقارن مع عمر بن شبة، **تاريخ المدينة** (جدة: على نفقة حبيب محمود أحمد، 1399هـ)، 3/ 806.

4 عبد الرزاق، **المصنف**، 9/ 462، 465.

الحاكم والمحكوم أمام الشرع. وهذا المبدأ خروج إسلامي على تقاليد الملكيات العتيقة التي كانت سائدة في العالم في صدر الإسلام، ذلك أن "التقاليد المتَّبَعة في المُلْك أن المَلِك فوق الرعية، فلا يتطاولون إلى مقامه الأعلى ليسألوا عما فعل، وهذا شيء أبطله الإسلام بجعْله إمام المسلمين واحدًا منهم في جميع أحكام الشريعة... وكان المسلمون يراجعون الخلفاء الراشدين ويردون عليهم أقوالهم وآراءهم، فيرجعون إلى الصواب إذا ظهر لهم أنهم كانوا مخطئين."[1] وقد أحسن الجويني التعبير عن المساواة بين الحاكم والمحكوم أمام القانون، فقال: "فالمسلمون هم المخاطَبون، والإمام في التزام أحكام الإسلام كواحدٍ من الأنام، ولكنه مستناب في تنفيذ الأحكام."[2]

لكن المسلمين أضاعوا في جُلّ مراحل تاريخهم مبدأ الرد إلى الله والرسول، بهذا المعنى الدستوري الذي يضمن المساواة بين الحاكم والمحكوم أمام القانون. فقلما وُجد في التاريخ الإسلامي حاكم يضع نفسه مع المحكومين على قدم المساواة أمام حكم الشرع. صحيح أنه وُجد حكام كُثرٌ أقاموا شيئا من العدل بين رعاياهم، وكفُّوهم عن التظالم فيما بينهم بشكل عام، لكن أولئك الحكام استثنوا أنفسهم من معايير العدل التي طبقوها على رعيتهم. وقد لاحظ ابن خلدون ذلك، فأشار إلى أن الرعايا "مكبوحون بحكمة القهر والسلطان عن التظالم، إلا إذا كان من الحاكم نفسه."[3]

ويمكن القول إن المسلمين كانت لهم طريقتهم "الهوبْزية" قبل أن يولد توماس هوبز بقرون، حتى إن استئثار الحاكم بالظلم -مع منعه الرعية من التظالم- أصبح هو المثل الأعلى في ثقافتهم أحيانا. ولذلك "قال الأعرابي الوافد على عبد الملك [بن مروان] لما سأله عن الحجاج [بن يوسف] -وأراد الثناء عليه عنده بحسن السياسة والعمران- فقال: تركتُه

1 رشيد رضا، **الخلافة**، 147-148.

2 الجويني، **غياث الأمم**، 276.

3 ابن خلدون، **المقدمة**، 159.

يظلِم وحدَه."[1] كما نجد صدى ذلك في قول ابن جماعة الذي نسبه إلى بعض الحكماء وأقرَّهم عليه: "جوْرُ السلطان أربعين سنة خيرٌ من رعية مهملة ساعة واحدة."[2]

لقد جعل بعض الفقهاء الخليفة/ السلطان فوق القانون؛ لأنه فرض لنفسه هذه المنزلة، وأصبح من المتعذر تغييرها دون فتنة يخشاها العقل الفقهي أكثر مما يخشى أي شيء آخر. وفي تمييز ابن جماعة بين خلع الخليفة وخلع القاضي بالفسق مثال جيد على هاجس الخوف من الفتنة والحرص على وحدة الأمة في العقل الفقهي الإسلامي. فرغم أن القيم السياسية الإسلامية تجعل محاسبة الخليفة أشد صرامة من محاسبة غيره؛ نظرا إلى سعة سلطته وما يترتب على ظلمه وفساده من مظالم ومفاسد عامة، فإن ابن جماعة رجَّح خلع القاضي بالفسق، ومنَع خلع الخليفة/ السلطان بالفسق، في تناقض أخلاقي صارخ، دفعته إليه اعتبارات عملية بحتة. يقول ابن جماعة: "إذا طرأ على الإمام أو السلطان ما يوجب فسقه، فالأصحُّ أنه لا ينعزل عن الإمامة بذلك، لما فيه من اضطراب الأحوال، بخلاف القاضي إذا طرأ عليه الفسق، فالأصح أنه ينعزل."[3] وما أبْعدَ هذا التنظير من المثال الذي سنَّه النبي صلى الله عليه وسلم، حيث المساواة التامة بين الحاكم والمحكوم أمام الشرع، حتى ليحق لعامة الناس الانتصاف من حكامهم والاقتصاص منهم.

أما المعنى المرجعي للرد إلى الله والرسول، فهو يتعلق بمصدر الالتزام الأخلاقي والإلزام القانوني ذاته. فالمساواة أمام القانون لا تكفي مهما حققت من عدل، بل يجب أن يكون هذا القانون قانونا مُستخلَصاً من نصوص الشرع، أو من مقاصده العُليا وقِيَمه الكلية. فمرجعية الوحي هي ما يميز النظام السياسي الإسلامي عن غيره من الأنظمة السياسية. ومهما تُحقِّقْ الأنظمة ذات المرجعية البشرية المحضة من عدل، فلا يمكن تسميتها نظاما إسلاميا، إلا إذا استندت إلى مرجعية صريحة من القرآن والسنة.

---

1 ابن خلدون، المقدمة، 188.

2 ابن جماعة، تحرير الأحكام، 49.

3 المرجع نفسه، 72.

إن شؤون السياسة والحكم -مهما تضمنت من غايات المصالح الدنيوية- لها في الإسلام معنى تعبدي لا يتحقق إلا في ظل التزام الدولة بمرجعية الوحي. فقضية الرد إلى الله والرسول بمعناها المرجعي هي أهم فارق بين النظام الإسلامي والنظام العلماني اليوم، وهي مربط الفرس في الصراع اليوم بين القوى السياسية الإسلامية الساعية إلى ربط الفضاء العام بمرجعية الإسلام، والقوى السياسية العلمانية الداعية إلى اعتماد مرجعية بشرية مُنبتَّة عن هدْي السماء. وأقصد هنا بالإسلاميين والعلمانيين أولئك المؤمنين منهم بالكرامة الإنسانية والعدالة السياسية. أما الداعمون للاستبداد فليس لديهم مرجعية أخلاقية أصلاً، لا إسلامية ولا إنسانية.

التزام السواد الأعظم

إن لزوم الجماعة -أو الإجماع بمعناه السياسي- هو التجسيد لختم الرسالة. فختْم الرسالة إيذانٌ بنقل أمر القيادة من يد الفرد المعصوم إلى يد الأمة المعصومة، ولذلك كانت عصمة الأمة تغني عن عصمة الأئمة، كما لاحظ ابن تيمية -بعمقٍ ونفاذ بصيرة- في جدله مع النظرية الشيعية القائلة بضرورة وجود إمام معصوم يحفظ للناس الوحي ويبيِّنه لهم. قال ابن تيمية: "لا نسلِّم أن الحاجة داعية إلى نصب إمام معصوم؛ وذلك لأن عصمة الأمة مغنية عن عصمته، وهذا مما ذكره العلماء في حكمة عصمة الأمة... لأن مَن كان من الأمم قَبْلنا كانوا إذا بدَّلوا دينهم بعث الله نبياً يُبيِّن الحق، وهذه الأمة لا نبيَّ بعد نبيها، فكانت عصمتُها تقوم مقام النبوة."[1]

وبناء على هذا التحليل "يجب أن تكون الأمة حافظة للشرع."[2] فهي صاحبة السلطة التأويلية للنص الإسلامي، وهي المسؤولة عن نقله من الالتزام إلى الإلزام، في شكل قوانين

1 ابن تيمية، **منهاج السنة**، 6/ 467.

2 المرجع نفسه، 6/ 457.

تصون الحقوق بين الناس. ومثل عصمة الأئمة عند الشيعة، فإن عصمة البابا في الكاثوليكية تناقض مفهوم عصمة الأمة في الإسلام. وقد انتبه إلى ذلك علي عزت بيغوفيتش، فكتب:

> "قارنْ عصمة البابا في المسيحية بعصمة الإجماع في الفقه الإسلامي... يتوجه العهد الجديد إلى الإنسان، ويتوجه القرآن إلى الناس. وهكذا ينبثق مبدأ الناس.. الكل.. الجماعة. وليس هناك شيء بالصدفة. فالعهد الجديد على اتساق تام مع روح الصفوة المسيحية، ومبدئها الهرمي المقدَّس الكهنوتي الذي تشبه فيه البوذية. أما الإسلام فيتضمن دلالات دنيوية معينة، ويشير إلى الناس كتعبير عن العقل العام رفيع الشأن. إن الإسلام لا يعترف بالصفوة رهبانا كانوا أو قديسين، ولا يوجد فيه برنامجان: واحد للمختارين، وآخر للناس العاديين. ولكنه إعلان لمبدأ ديمقراطي."[1]

فالجماعة في الإسلام هي المعصومة من الضلالة، وهي السد المنيع وخط الدفاع الأخير عن الملة، ولا يوجد فرد معصوم يتولى هذه المهمة، كما هو الحال في الكاثوليكية، وفي التشيع بمختلف مشاربه. وقد ورد في عصمة الأمة قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إن الله قد أجار أمتي أن تجتمع على ضلالة."[2]

وأهم معاني الإجماع -في مدلوله السياسي الأصلي- هو الالتزام بشرعية السلطة التي تختارها الأمة، وعدم الخروج عليها بالقوة، مما قد يمزِّق لُحمة الجماعة ويبدد قوَّتها. وقد أهدر النبي صلى الله عليه وسلم دماء الذين يفعلون ذلك، فقال: "من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه."[3] ومن المعلوم أنه في غياب الشورى والتداول والتراضي لا يجتمع الناس طوعا على قائد واحد، فأساس اجتماع الجماعة وإجماعها هو الشورى والتراضي ثم التعاقد. وهذا المعنى السياسي هو المدلول الأصلي للإجماع في

---

1 بيغوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، 283.

2 ضياء الدين المقدسي، **الأحاديث المختارة**، 7/ 129، وقال: "إسناده صحيح."

3 **صحيح مسلم**، 3/ 1480.

النصوص الشرعية، قبل أن يضيّق الاصطلاح الفقهي من مدلوله، فيحوله الفقهاء مفهوما قانونيا، ويحتكروه لأنفسهم.

ومن لزوم الجماعة الالتزام بقراراتها في شأنها العام، والنزول عند رأي سوادها الأعظم عند الخلاف السياسي، سواء اتفق معها الفرد أم لا. ولكن المقصود هو ما أصبح قرارا نهائيا من الجماعة بالإجماع أو بالغالبية، أو قرارا من سلطتها الشرعية المخوَّلة من الجماعة باتخاذ القرار. أما في مرحلة التداول والتشاور فللجميع الحق في إبداء آرائهم في صواب القرار وحكمته، بل واجبهم أن يفعلوا ذلك.

وقد اختلف الصحابة ليلة السقيفة في مسألة اختيار الخليفة، حتى "كثر اللغط وارتفعت الأصوات."[1] لكن حينما اتفق جمهور الحضور على ترشيح أبي بكر، ورضيه الناس وبايعوه البيعة العامة في المسجد في اليوم التالي، لم يعد للاعتراض على خلافته وجه. فمن السداد القول مع الشيخ المطيري، إن "الأخذ برأي عامة الناس والالتزام به -مما لا نص فيه- من سنن الخلفاء الراشدين."[2]

ويتفرع عن لزوم الجماعة لزوم إمامها، أي الوقوف مع سلطتها الشرعية المعبِّرة عن اختيارها وروحها الجمعية، في وجه البغاة الخارجين عليها؛ لأن الخروج على السلطة الشرعية هدمٌ لنظام الجماعة، وانتهاك لإرادتها الجماعية، وعبث بعهودها ومواثيقها. فلا لزوم للجماعة إلا باحترام سلطتها الشرعية، ونصرة تلك السلطة الشرعية عند الضرورة. وقد جمع النبي صلى الله عليه وسلم في وصيته لحذيفة بن اليمان بين لزوم الجماعة ولزوم إمامها، فقال: "تلزم جماعة المسلمين وإمامهم".[3] وجاءت الأحاديث النبوية حاسمة في ذلك. ومنها قول النبي صلى الله عليه وسلم: "سيكون خلفاء فيكثرون. قالوا: فما تأمرنا؟ قال: فُوا ببيعة الأول فالأول."[4] وقال: "إذا بويع لخليفتين، فاقتلوا الآخر منهما،"[5] وقال:

---

1 صحيح البخاري، 8/ 168.

2 حاكم المطيري، الحرية أو الطوفان، 39.

3 صحيح البخاري، 4/ 199.

4 صحيح البخاري، 4/ 169. صحيح مسلم، 3/ 1471.

5 صحيح مسلم، 3/ 1480.

"إنه ستكون هَنات وهَنات، فمن أراد أن يفرِّق أمر هذه الأمة وهي جميع، فاضربوه بالسيف كائنا من كان."[1] و"من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد، يريد أن يَشُق عصاكم، أو يفرِّق جماعتكم، فاقتلوه."[2]

وأفاض فقهاء المسلمين الحديث في باب "قتال البغاة" من كتبهم عن مقاتلة الخارجين على إجماع الجماعة وسلطتها الشرعية، فكتب الخرقي -مثلا- في "باب قتال أهل البغي" من مختصره: "وإذا اتفق المسلمون على إمام، فمن خرج عليه من المسلمين يَطلب موضعَه، حوربوا ودُفعوا عن ذلك بأسهل ما يُعلَم أن يندفعوا به. فإن آل ما دُفعوا به إلى نفوسهم فلا شيء على الدافع، وإن قُتل الدافع فهو شهيد."[3] ويُحمد لفقهائنا أنهم لم يُطْلقوا يد السلطة في التعامل مع الخارجين عليها، بل قيدوها بقيود كثيرة، حتى لا توغل في الانتقام بدوافع الأنانية السياسية. وقد أفاض خالد أبو الفضل في دراسته عن **التمرد والعنف في القانون الإسلامي** في شرح هذا التوازن في الخطاب الفقهي بين حق الأمة في الحفاظ على وحدتها وسلطتها الشرعية، وحق الخارجين على السلطة في أن لا يكونوا ضحايا سوء استخدام السلطة وتعسفها.[4]

الأخذ على يد الظالم

وإذا كان النص الإسلامي قد سنَّ سنَّة المدافعة، لتكون درعا دون الظلم الاجتماعي والسياسي عموما، وحاجزا دون احتكار ثمرات السلطة والثروة -كما رأينا في الفصل الأول- فقد نال ظلم الحكام قسطا وافرا من مساحة هذا النص الداعي إلى مقاومة الظلم. ومن أجْمع نصوص السنَّة النبوية في ذلك الحديث الآتي:

---

1 **صحيح مسلم**، 3/ 1479.

2 المرجع نفسه، 3/ 1480.

3 عمر بن الحسين الخرقي، متن الخرقي على مذهب أبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني (طنطا: دار الصحابة للتراث، 1993)، 216.

4 Khaled Abou Al Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law* (New York: Cambridge University Press, 2001), 321-333.

"عن عطاء بن يسار وهو قاضي المدينة قال: سمعت [عبد الله] ابن مسعود وهو يقول: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: سيكون أمراءُ من بعدي يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون. فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، لا إيمان بعده. قال عطاء: فحين سمعتُ الحديث منه انطلقت به إلى عبد الله بن عمر فأخبرته، فقال: أنت سمعتَ ابن مسعود يقول هذا؟ -كالمُدْخِل عليه في حديث- قال عطاء: فقلتُ: هو مريض فما يمنعك أن تعوده؟ قال: فانطلقْ بنا إليه، فانطلق وانطلقتُ معه، فسأله عن شكواه ثم سأله عن الحديث. قال: فخرج ابن عمر وهو يقلِّب كفَّه، وهو يقول: ما كان ابن أم عبد [عبد الله بن مسعود] يكْذب على رسول الله صلى الله عليه و سلم."[1]

وقد أطنب فقهاء السياسة الشرعية في تذكير الحكام بوجوب منع الرعية من التظالم، والأخذ على أيدي الظالم من الرعية، ولا شك في أن ذلك من أوجب واجبات الحكام. لكن السنن النبوية الواردة في هذا الباب لا تقتصر على صغار الظلمة الذين يجب على السلطة أن تأخذ على أيديهم، بل المقصود الأول بتلك السنن السياسية هو كبار الظلمة من الأمراء والحكام، الذين يجب على الأمة الأخذ على أيديهم، ووقْفهم عند حدهم.

ولذلك ورد الأمر بالأخذ على يد الظالم في السنة النبوية خطابا موجها إلى "الناس" وإلى "الأمة"، لا إلى الحكام فقط. ومن أمثلة ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب."[2] وجاء هذا الحديث في سياق يرفض أي انعزال للمسلم عن الشأن العام، وأي استقالة للأمة من مسؤوليتها الجماعية، فـ"عن أبي بكر الصديق، قال: يا أيها الناس، إنكم تقرؤون هذه الآية: (يا أيها الذين آمنوا

---

1 ابن بلبان، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، 1/ 403. وقال محققه شعيب الأرنؤوط: "إسناده جيد." وقال الألباني في **التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان** 1/ 266: "إسناده صحيح." ومعنى "كالمدخل عليه في حديث": كأنه يتهم صدقه في الرواية.

2 سنن أبي داود، 6/ 394. وقال محققاه شعيب الأرنؤوط ومحمد قره بللي: "صحيح الإسناد."

عليكم أنفسَكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم)، وإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقابه."[1]

فمقاومة الظلم قبل أن يستفحل هي المناعة التي تقي الجسد الاجتماعي من الترهل والتمزق. والأمم التي لا ينتصر المظلوم فيها من الظالم ولا يأخذ الضعيف حقه من القويِّ لا تستحق نصر الله وتسديده. وفي ذلك يقول النبي صلى الله عليه وسلم: "إن الله لا يُقدِّس أمة لا يأخذ الضعيف حقَّه من القويِّ وهو غيرُ متعتع."[2]

وعموم العقاب على الأمة بسبب سكوتها على الظلم حقيقة شرعية وقانون اجتماعي. أما كونه حقيقة شرعية فهو واضح من نصوص هذه الأحاديث النبوية، فالأمة تستحق العقوبة العامة حين تسكت على المظالم الخاصة، وما نعيشه اليوم من اقتتال وخراب في أمة الإسلام، ترجع جذوره إلى سكوتها على الظلم السياسي. لقد سكتت أمتنا على الظلم السياسي طويلا، فكأنما هي تتطهر اليوم بدمائها من إثم السكوت على الظلم والركون إلى الظالمين.

وأما كون العقاب العام للأمة بسبب سكوتها على الظلم قانونا اجتماعيا، فهو أمر أدركه علماء الاجتماع وفلاسفة السياسة منذ أيام ابن خلدون حتى اليوم. فقد جعل ابن خلدون عنوان الفصل الثالث والأربعين من مقدمته "في أن الظلم مُؤْذِنٌ بخراب العمران،"[3] ثم شرح الأمر شرحا سببيا، فلاحظ الآثار النفسية للسلوك السياسي، وربَط دوافع الناس إلى الكسب والبناء بتحقيق العدل، كما ربط تراجع حيوية الحضارة بعموم الظلم. يقول ابن خلدون:

> "إن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها، لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابُها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك. وعلى قدْر الاعتداء

---

1 **مسند أحمد**، 1/ 208. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "إسناده صحيح على شرط الشيخين."

2 الألباني، **صحيح الجامع الصغير**، 1/ 379.

3 ابن خلدون، **المقدمة**، 353.

ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب؛ فإذا كان الاعتداء كثيراً عاماً في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك، لذهابه بالآمال جملة بدخوله من جميع أبوابها، وإن كان الاعتداء يسيراً كان الانقباض عن الكسب على نسبته. والعمران ووفورُه ونَفاق أسواقه إنما هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين. فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب، كسدت أسواق العمران، وانتقضت الأحوال، وابْذَعَرَّ الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة، في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها، فخفَّ ساكن القُطْر، وخلت ديارُه، وخربت أمصاره، واختل باختلاله حالُ الدولة والسلطان، لما أنها صورة للعمران تَفسُد بفساد مادتها ضرورة."[1]

ومن الأخذ على يد الحاكم الظالم مواجهتُه بكلمة الحق، والتضحية في سبيل ذلك. وجاءت الأحاديث النبوية معلنة أن ذلك أفضلُ الجهاد عند الله، فقال صلى الله عليه وسلم: "أفضل الجهاد كلمةُ عدْلٍ عند سلطان جائر، أو أمير جائر."[2] وفي رواية: "أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم... أي الجهاد أفضل؟ قال: كلمة حق عند سلطان جائر."[3] وفي رواية أخرى: "عن أبي أمامة قال: أتى رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم... فقال: يا رسول الله، أي الجهاد أحب إلى الله؟ قال: كلمة حق تقال لإمام جائر."[4] بل إن الإسلام جعل الصادعين بالحق عند السلطان الجائر من أعظم الشهداء عند الله، إذا هم قُتلوا في سبيل

---

1 المرجع نفسه، 353-354. و"ابْذَعَرّ الشيءُ: تفرّق." ابن القطّاع الصِّقلِّي، **كتاب الأفعال** (بيروت: عالم الكتب، 1983)، 1/ 114. والإيالة: "قطعة من أرض الدولة يحكمها والٍ من قِبل السلطان." مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط** (القاهرة: دار الشروق الدولية، 2014)، 33.

2 سنن أبي داود، 6/ 400. وقال محققاه شعيب الأرنؤوط ومحمد قرة بللي: "صحيح لغيره."

3 مسند أحمد، 31/ 126. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "إسناده صحيح."

4 المرجع نفسه، 36/ 482-483. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "حسن لغيره."

كلمة الحق، وفي ذلك يقول النبي صلى الله عليه وسلم: "سيد الشهداء عند الله حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله."[1]

والنص الإسلامي في مواجهة الظلم السياسي أقربُ إلى التراث الديمقراطي الغربي القديم في أثينا وروما -الذي يدعو إلى مقاومة الطغيان السياسي- منه إلى التراث الإمبراطوري الشرقي في الهند وفارس، الذي يسوِّغ الخنوع في مواجهة الظلم السياسي، فقد "كتب فلاسفة الإغريق (زينوفون وأفلاطون وأرسطو) في تبرير اغتيال الطاغية... وفي روما [الجمهورية] كان هناك قانون مقدَّس يبيح لأي مواطن قتل الطاغية."[2] وهذا يشبه ما ورد في النصوص الإسلامية من قتل المتأمِّر على الأمة غصباً، دون مشورة ورضا منها، وقد أوردنا بعضها من قبل.

وقد أدرك الفقيه السياسي عبد الرحمن الكواكبي ما يترتب على الأخذ على يد الظالم من صيانة لحقوق الناس، ووقاية من الظلم، فلاحظ أن "المستبد يتجاوز الحدَّ ما لم يرَ حاجزا من حديد. فلو رأى الظالم على جنب المظلوم سيفا لما أقدم على الظلم."[3] كما لاحظ أن الأمم اليقِظة تفرض على حاكمها إذا ظلم أو قصَّر أحد خيارين هما: "الاعتزال أو الاعتدال."[4] وأشاد الكواكبي بما دعاه "يقظة الإنكليز الذين لا يُسْكرهم انتصارٌ، ولا يُحْملهم انكسارٌ، فلا يغفلون لحظة عن مراقبة ملوكهم... وملوك الإنكليز -الذين فقدوا منذ قرون كل شيء ما عدا التاج- لو تسنى الآن لأحدهم الاستبداد لَغَنِمه حالا، ولكن هيهات أن يَظْفر بغِرَّة من قومه."[5]

---

1 أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، 3/ 215. وقال: "صحيح الإسناد." وصححه ناصر الدين الألباني في **صحيح الترغيب والترهيب** (الرياض: مكتبة المعارف، 2000)، 2/ 285.

2 إمام عبد الفتاح إمام، **الطاغية**، 65.

3 الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، 22.

4 المرجع نفسه، 51.

5 المرجع نفسه، 20.

فإذا انحرف الحاكم الشرعي عن منطق العدل والمصلحة، وضَعَه الإسلام أمام خيارين: إما الاعتدال وإما الاعتزال. لكن الترتيب الشرعي للأمور -كما شرح الكواكبي- هو البدء بتحقيق "الاعتدال"، أي السعي إلى إقناع الحاكم الشرعي بتصحيح خطئه، والتوبة من خطيئته، وتدارُك قصوره، مع احترام شرعيته والالتزام بالميثاق الذي ربط الأمة به حين اختارته لقيادتها بحُرِّية. فإن لم تنجح خطة "الاعتدال" انتقلت الأمة إلى خطة "الاعتزال،" وهي إرغام الحاكم على التخلي عن المنصب بعد أن ثبت عدم أهليته، وقضى بسوء صنيعه على شرعيته.

أما الحاكم غير الشرعي فهو من غليظ المنكر الذي يجب تغييره -بغضِّ النظر عن أدائه السياسي- لأنه مغتصب، استلم السلطة -وهي أمانة- عن طريق الغصب. ومن أخذ الأمانة غصباً فقد خانها بمجرد أخذها، بغضِّ النظر عن تصرفه فيها بعد ذلك. فإذا أحسن الحاكم غير الشرعي التصرف فيما اغتصبه من السلطة، فهو كالمتصدق بمال الغصب، وإذا أساء فذلك الظن به!

المال العام مال الله

إن المال مصدر من مصادر الطغيان السياسي، وباعث من أعظم بواعثه، وما أكثر ما يستبد المستبد بدافع من الجشع والطمع في ثروات الأمة، والحرص على الاستيلاء عليها بمنطق الجمْع والمنْع، أو لإرواء غروره في التصرف في أموال الناس على هواه، فيأخذ المال من غير حِلِّه ويضعه في غير مَحَلِّه. وحينما شخَّص الكواكبي داء الاستبداد في العالم الإسلامي، وبسط لسانه في مساوئه، وجد أن الحرص على المال هو أعظم دوافعه وأسبابه فقال: "الاستبداد لو كان رجلا وأراد أن يحتسب وينتسب لقال: أنا الشر، وأبي الظلم، وأمِّي الإساءة، وأخي الغدر، وأختي المسكنة، وعمِّي الضرُّ، وخالي الذلُّ، وابني الفقرُ، وبنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة، ووطني الخراب، أما ديني وشرفي فالمال المال."[1]

1 المرجع نفسه، 75.

وقد استخدمت النصوص الإسلامية مصطلح "مال الله" توصيفا للمال العام. وهو مصطلح يحمل مدلولا أخلاقيا عظيما، من حيث الفصل بين المجال العام والمجال الخاص في شؤون المال، والتأكيد على أن المال العام -شأنه شأن المنصب العام- مِلْك للأمة، وهو أمانة بيد الحاكم وليس ملكية شخصية له أو لذويه. والذي سمَّى المال العام "مال الله" هو النبي صلى الله عليه وسلم، وهو الذي أعلن أن الاعتداء على المال العام من عظائم الجرائم وكبائر الآثام، وذلك في قوله صلى الله عليه وسلم: "إن رجالا يتخوَّضون في مال الله بغير حق، فلهم النار يوم القيامة."[1] وفي تعبير "مال الله" إضفاء قدسية خاصة على ثروة الأمة المشتركة، وتنبيه على الموقف الشرعي الصارم ممن ينتهك حرمتها. فالذي يستولي على مال فرد غصبا أو سرقة ينحصر ضرره على ذلك الفرد، بينما يعم الضرر بفعل من يستولي على ثروة شعب.

وهذه التسمية تنسجم مع منطق إسلامي عام يجعل حقوق الأمة من حقوق الله، تعظيما لحرمتها من تطاول أيدي الطغاة. وقد تنبَّه ابن تيمية -ببصيرة نافذة- إلى وضْع الإسلام الحق العام تحت مظلة "حق الله"، فقال: "وما احتاج إليه الناس حاجة عامة فالحق فيه لله، ولهذا يجعل العلماء هذه حقوقا لله تعالى وحدودا لله، بخلاف حقوق الآدميين وحدودهم. وذلك مثل حقوق المساجد، ومال الفيء، والصدقات، والوقف على أهل الحاجات والمنافع العامة."[2]

وقد سن النبي صلى الله عليه وسلم لأمته سنة الفصل الصارم بين المال العام والمال الخاص، وبيّن أن تصرفه في المال العام ليس تصرف المالك في ملكه، أو تصرف المستبد في ثروة أمَّته، بل هو تصرف المستأمَن النزيه في أمانته، وضمن الحقوق الشرعية التي أمر الله تعالى بها، فقال صلى الله عليه وسلم: "إنما أنا قاسمٌ وخازن والله يُعطي،"[3] وفي

---

1 صحيح البخاري، 4/ 85.

2 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 28/ 100.

3 صحيح البخاري، 4/ 84.

رواية: "ما أعطيكم ولا أمنعكم، إنما أنا قاسمٌ أضَع حيث أُمِرتُ."[1] وهذه الرواية أبْينُ في التأكيد أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتصرف في المال العام بمنطق المُستأمَن، لا بمنطق المالك.

ورغم أن الثقافة السلطانية فسَّرت هذا الحديث أحيانا تفسيرا قدَريا لتسويغ عبث الحكام بالمال العام، فإن هذه الرواية الأخيرة تضع الحديث ضمن الخطاب الشرعي المتعلق بالأوامر والنواهي، لا ضمن الخطاب القدَري المتعلق بما يكون في الغيب من تقادير الله وتقاسيمه. فعبارة: "أضَع حيث أُمِرتُ" نص صريح الدلالة في أن ما يتحدث عنه النبي صلى الله عليه وسلم هنا هو مجال الأوامر والنواهي.

وكان صلى الله عليه وسلم يقول في مال الفيء: "يا أيها الناس، إنه ليس لي من هذا الفيء شيء، ولا هذا -ورفع إصبعيْه- إلا الخمُس، والخمُس مردود عليكم. فأدُّوا الخِياط والمِخْيَط."[2] وتحدث عمر بن الخطاب عن هدْي النبي صلى الله عليه وسلم في أموال الفيء، فقال: "والله ما احتازها دونكم، ولا استأثر بها عليكم، قد أعطاكموها وبثَّها فيكم، حتى بقيَ منها هذا المال، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يُنفق على أهله نفقة سَنتِهم من هذا المال، ثم يأخذ ما بقيَ، فيجعله مَجْعلَ مال الله،"[3] أي يجعله مالا عاما. والفيء ليس كل المال العام، فاستعماله في النصوص الشرعية مجرد تمثيل على المال العام في صدر الإسلام، حين كانت الدولة دولة فتوح، وكان اقتصادها اقتصادا عسكريا.

وقد سار الخلفاء الراشدون على منهاج النبي صلى الله عليه وسلم في التصرف في المال العام بمنطق المستأمَن، فاكتفوا منه بنفقة عيالهم، ثم وضعوا الآخر حيث يجب أن يوضع من مصالح الأمة: فعن "عائشة رضي الله عنها، قالت: لما استُخلف أبو بكر الصديق، قال: لقد علم قومي أن حرفتي لم تكن تعجز عن مئونة أهلي، وشُغِلتُ بأمر المسلمين، فسيأكل آل أبي

---

1 صحيح البخاري، 4/ 85.

2 سنن أبي داود، 4/ 330. وقال محققاه شعيب الأرنؤوط ومحمد قره بللي: "إسناده حسن."

3 صحيح البخاري، 7/ 63.

بكر من هذا المال، ويحترف للمسلمين فيه."[1] واتَّبع عمر بن الخطاب هذا الهدْي النبوي في المال العام، وكان يقول: "إني أنزلت نفسي من مال الله بمنزلة والي اليتيم، إن احتجتُ أخذت منه، فإذا أيسرتُ رددْته، وإن استغنيتُ استعففتُ."[2] وتعليقا على هذا الأثر عن عمر، كتب السرخْسي: "إن الإمام إنما يأخذ مقدار الكفاية من مال المسلمين، ثم هو يساويهم فيما سوى ذلك؛ لأنه بمنزلة الوصي في مال اليتيم."[3]

ومن منظور العدالة التوزيعية بالمعنى المعاصر[4] يظهر من النصوص الإسلامية حرصٌ على وضع المال العام في خدمة الفقراء، والحيلولة دون احتكاره بأيدي الأغنياء، كما يدل عليه قول الله عز وجل عن الفيء: "ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم."[5] وهذا المنحى من ترجيح سهم الفقراء في المال العام على سهم الأغنياء هو الذي توصلت إليه بعض نظريات الفلسفة السياسية المعاصرة في تحقيق العدالة، كما هو الحال في "مبدأ الفَرْق" في نظرية الفيلسوف السياسي الأميركي جون رولز، وهو مبدأ يجعل معيار العدالة الاقتصادية والاجتماعية هو استفادة الجماعات الأقل حظاً.[6]

---

1 **صحيح البخاري**،3/ 57.

2 أبو بكر البيهقي، **السنن الكبرى**، 6/ 4، وصحح ابن كثير إسنادَه. انظر: إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير القرآن العظيم** (الرياض: دار طيبة، 1999)، 2/ 218.

3 محمد بن أحمد السرخْسي، **شرح السِّيَر الكبير** (دون ذكر مكان الطبع: الشركة الشرقية للإعلانات، 1971)، 1/ 1015.

4 عن مفهوم العدالة التوزيعية في الفلسفة السياسية راجع:

Brian Caterino, "distributive Justice," in Kurian, *The Encyclopedia of Political Science*, 446-447.

5 سورة الحشر، 7.

6 جون رولز، **نظرية في العدالة**، ترجمة ليلى الطويل (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، 110 وما بعدها.

كما سنَّ النبي صلى الله عليه وسلم لأمته التعامل مع الأمراء بمنطق الأُجَراء، فجعل لأمرائه من المال العام أجرة معلومة، تكفيهم للعيش كفافا دون إسراف، وحرَّم عليهم ما وراء ذلك. فهم أُجَراء الأمة، ولا يحق للأجير إلا أجرته. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك: "من كان لنا عاملا فليكتسب زوجة، فإن لم يكن له خادم فليكتسب خادما، فإن لم يكن له مسكن فليكتسب مسكنا. قال: قال أبو بكر: أُخبرتُ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من اتخذ غير ذلك فهو غالٌّ أو سارقٌ.[1] وفي رواية أخرى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من وليَ لنا عملا وليس له منزل فليتخذ منزلا، أو ليست له زوجة فليتزوج، أو ليس له خادم فليتخذ خادما، أو ليست له دابة فليتخذ دابة، ومن أصاب شيئا سوى ذلك فهو غالٌّ."[2]

ففي هذه الأحاديث حصر لأساسيات الحياة الكريمة في العصر النبوي، وهي المسكن والزوجة، والخادم، والدابة. وتتغير هذه الأمور من زمان لآخر ومن مكان لآخر، حسب ثروة الأمة وحاجة قادتها، وطبقا لما تضعه الأمة ذاتها من إجراءات قانونية وإدارية تضبط بها علاقتها بأُجَرائها من أمرائها. لكن المعنى الأخلاقي والقانوني لهذه الأحاديث ثابت لا يتغير، وهو أن الأمير أجير للأمة، وأن على الأمة أن تعطيه من المال العام بقدر حاجته وبلائه في خدمة الأمة، وليس له حق فيما وراء ذلك.

وشبَّه الإمام البخاري حال الأمير والقاضي مع المال العام بحال الوصيِّ على مال اليتيم، حيث يحق لهما أخذ أجرة بالمعروف، حسب حاجتهما وما يبذلانه من وقت وجهد في خدمة الأمة، كما يحق للوصي على اليتيم أخذ أجرة من مال اليتيم بالمعروف، حسب حاجته وما يبذله من وقت وجهد في تربية اليتيم وتنمية ماله. قال الإمام البخاري في عنوان أحد أبواب جامعه الصحيح: "باب رزق الحكام والعاملين عليها، كان شريح القاضي يأخذ على القضاء أجرا وقالت عائشة: (يأكل الوصيُّ [على اليتيم] بقدر عُمالته)، وأكل أبو بكر وعمر."[3]

---

1 سنن أبي داود، 4/ 567. وقال محققاه شعيب الأرنؤوط ومحمد قره بللي: "حديث صحيح."

2 مسند أحمد، 29/ 543. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: " حديث صحيح."

3 صحيح البخاري، 9/ 67.

وقد فصّل أبو حامد الغزالي تفصيلاً حسناً في وجوه صرف المال العام في الإسلام، ووضع قواعد أخلاقية وقانونية لذلك، فقال:

"فكلّ من يتولى أمراً يقوم به تتعدى مصلحتُه إلى المسلمين ولو اشتغل بالكسب لتعطَّل عليه ما هو فيه، فله في بيت المال حق الكفاية. ويدخل فيه العلماء كلهم، أعني العلوم التي تتعلق بمصالح الدين من علم الفقه والحديث والتفسير والقراءة، حتى يدخل فيه المعلِّمون والمؤذِّنون، وطلبة هذه العلوم أيضاً يدخلون فيه، فإنهم إن لم يُكْفَوا لم يتمكنوا من الطلب. ويدخل فيه العمال وهم الذين ترتبط مصالح الدنيا بأعمالهم، وهم الأجناد المرتزقة [ذوو الأجور والرواتب] الذين يحرسون المملكة بالسيوف عن أهل العداوة، وأهل البغي، وأعداء الإسلام. ويدخل فيه الكُتَّاب والحُسَّاب والوكلاء، وكل من يُحتاج إليه في ترتيب ديوان الخراج، أعني العمال على الأموال الحلال لا على الحرام. فإن هذا المال للمصالح، والمصلحة إما أن تتعلق بالدين أو بالدنيا. فبالعلماء حراسة الدين، وبالأجناد حراسة الدنيا، والدين والملك توأمان فلا يستغني أحدهما عن الآخر. والطبيب وإن كان لا يرتبط بعلمه أمر ديني، ولكن يرتبط به صحة الجسدِ والدينُ يتبعه، فيجوز أن يكون له ولمن يجري مجراه في العلوم المحتاج إليها في مصلحة الأبدان أو مصلحة البلاد إدرارٌ من هذه الأموال، ليتفرغوا لمعالجة المسلمين، أعني من يعالج منهم بغير أجرة. وليس يُشترط في هؤلاء الحاجة بل يجوز أن يُعطَوا مع الغِنَى، فإن الخلفاء الراشدين كانوا يُعطون المهاجرين والأنصار ولم يُعرَفوا بالحاجة. وليس يتقدَّر أيضاً بمقدار، بل هو إلى اجتهاد الإمام، وله أن يوسِّع ويُغني، وله أن يقتصر على الكفاية، على ما يقتضيه الحال وسعة المال."[1]

وخلاصة القول في المال العام -مال الله- هو أن الإسلام جعله أمانة بيد الحكام، ووضع أسوارا عالية بينه وبين أموالهم الخاصة، ثم حصر صرفه في مصارف ثلاثة: إنفاق على مصالح عامة مشتركة للأمة لأنه ملكية مشتركة، أو أجر لعامل يخدم الأمة خدمة عامة فاستحقها

---

1 الغزالي، إحياء علوم الدين، 2/ 140.

مقابل خدمته، أو معونة لفقير محتاج تعبيرا عن واجب التضامن الاجتماعي بين أبناء الأمة، و"أما الغنيُّ الذي لا مصلحة [عامة] فيه فلا يجوز صرف مال من بيت المال إليه،"[1] لأنه لا يقدِّم للأمة خدمة عامة يستحق بها أجرا من المال العام، ولا هو محتاج إلى تضامن الأمة لغناه.

والمؤسف حقاً أن جُلَّ التاريخ السياسي الإسلامي لم يلتزم بهذا الفصل الواضح في الإسلام بين المال الخاص والمال العام، ولم يقدِّر حكام المسلمين وفقهاؤهم مفهوم "مال الله" حق قدره، كما لاحظ الحافظ ابن الجوزي بمرارة، فكتب: "أكثر السلاطين يُحصِّلون الأموال من وجوه رديئة، ويُنفقونها في وجوه لا تصلُح، وكأنهم قد تملَّكوها، وليست مال الله."[2]

منع الغلول والرشوة

وتحقيقا لمفهوم "مال الله" حرَّم النص الإسلامي الاعتداء على المال العام، سواء في صيغة غُلٍّ، أو رشوة، أو تموُّل سياسي غير شرعي ناتج عن سوء استغلال المنصب العام. فقد ورد في الغُل قوله تعالى: "وما كان لنبي أن يغل ومن يغلل يأت بما غلَّ يوم القيامة."[3] والغل هو اختلاس قسط من المال العام بعيداً عن أوجه الصرف الشرعية المنصوصة، أو المتفق عليها في الجماعة، والمثال التقليدي عليها هو اختلاس نصيبٍ من غنيمة الحرب قبل تقسيمها. وقد قُرِئ الفعل (يَغُلَّ) و(يُغَلَّ) بالبناء للفاعل والبناء للمفعول، فشمل الحاكم والمحكوم معا، فدلت الآية الكريمة بالقراءتين على أنه لا يجوز للحاكم أن يخون الأمة بالأخذ من المال العام بغير حق، وعلى أنه لا يجوز للمحكومين أن يخونوا الحاكم بإخفاء جزء من المال العام عنه، أو اختلاسه في غفلة منه.

وتكرر التحذير في السنة النبوية من تجاوز الحد المالي الذي تمنحه الأمة لقادتها دون مداهنة لهم، أو يمنحه قادتها الشرعيون لأمرائهم دون مجاملة لهم. ومن هذا التحذير قول

---

1 الغزالي، إحياء علوم الدين، 2/ 140.

2 عبد الرحمن بن الجوزي، صيد الخاطر (دمشق: دار القلم، 2004)، 402.

3 سورة آل عمران، 161.

النبي صلى الله عليه وسلم: "من استعملناه على عمل، فرزقْناه رزقاً، فما أخذ بعد ذلك فهو غُلول،"[1] وقوله: "من استعملناه منكم على عمل، فكَتَمَنا مِخْيَطا فما فوقه، كان غُلولا يأتي به يوم القيامة."[2]

وأما الرشوة فقد ورد تحريمها في قوله تعالى: "ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتُدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون."[3] قال ابن عاشور: "فالآية دلت على تحريم أكل الأموال بالباطل، وعلى تحريم إرشاء الحكام لأكل الأموال بالباطل."[4] وشددت السنة النبوية في منع الرشوة، فـ "عن عبد الله بن عمرو، قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشي والمرتشي."[5] وفي رواية: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لعنة الله على الراشي والمرتشي."[6]

وبالغ النبي صلى الله عليه وسلم في التشديد في هذا المقام، حتى حرَّم على الأمراء قبول الهدايا من رعاياهم، تجنبا لشبهة الرشوة، واستغلال هيبة السلطة العامة استغلالا سيئا. وفي قصة الرجل الأزديِّ ابن الأتبية -وفي رواية اللتبية- دلالة واضحة في هذا المضمار. وقد أوردها البخاري بعنوان: (باب محاسبة الإمام عماله) فقال:

> "عن أبي حميد الساعدي أن النبي صلى الله عليه وسلم استعمل ابن الأتبية على صدقات [زكاة] بني سليم، فلما جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحاسبَه قال: هذا الذي لكم، وهذه هدية أُهديتْ لي. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فهلا جلستَ في بيت أبيك وبيت أمك، حتى تأتيك هديتك، إن كنت صادقا. ثم قام رسول الله صلى الله عليه وسلم، فخطب الناس وحمد

---

1 **سنن أبي داود**، 4/ 565. وقال محققاه شعيب الأرنؤوط ومحمد قره بللي: "إسناده صحيح."

2 **صحيح مسلم**، 3/ 1465.

3 سورة البقرة، 188.

4 ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 2/ 191.

5 **سنن أبي داود**، 5/ 433. وقال محققاه شعيب الأرنؤوط ومحمد قره بللي: "إسناده قوي."

6 **سنن ابن ماجه**، 3/ 411. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "إسناده قوي."

الله وأثنى عليه ثم قال: أما بعدُ، فإني أستعمل رجالا منكم على أمور مما ولاني الله، فيأتي أحدكم فيقول: هذا لكم، وهذه هدية أهديت لي، فهلا جلس في بيت أبيه وبيت أمه حتى تأتيه هديته إن كان صادقا. فوالله لا يأخذ أحدكم منها شيئا -قال هشام بغير حقه- إلا جاء الله يحمله يوم القيامة... ألا هل بلغت؟!"[1]

وبلغ تشديد النبي صلى الله عليه وسلم في شأن الغُلول والرشوة أن أصبح بعض الصحابة يتورعون من تقلُّد أيِّ منصب عام خوفا من تحمُّل تبِعاته، حتى ولو كان النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي يوليهم ذلك المنصب، وهو الذي ما كان ليولِّيهم ثقة بأمانتهم وكفاءتهم للمنصب: "عن عدي بن عميرة الكندي، قال: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من استعملناه منكم على عمل، فكتَمَنا مِخْيَطاً فما فوقه، كان غُلولا يأتي به يوم القيامة. قال: فقام إليه رجل أسودُ من الأنصار كأني أنظر إليه، فقال: يا رسول الله، اقبلْ عني عملك، قال: وما لك؟ قال: سمعتُك تقول: كذا وكذا، قال: وأنا أقوله الآن، من استعملناه منكم على عمل فليجئ بقليله وكثيره، فما أُوتِيَ منه أَخَذ، وما نُهِيَ عنه انتهى."[2] وعن أبي مسعود الأنصاري قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم ساعيا، ثم قال: "انطلق أبا مسعود، لا ألفينَّك يوم القيامة تجيء على ظهرك بعيرٌ من إبل الصدقة له رغاءُ قد غلَلْتَه. قال: إذن لا أنطلق، قال: إذن لا أُكرهك."[3]

كما وصل الحد ببعض الصحابة أن تعففوا عن أخذ أجرتهم الشرعية التي استحقوها من خدمتهم للأمة في المناصب العامة. ويدخل في هذا الباب ما ورد من حوار بين عبد الله بن السعدي والخليفة عمر بن الخطاب، وخلاصته:

أن "عبد الله بن السعدي... قَدِم على عمر في خلافته، فقال له عمر: ألم أُحدَّثْ أنك تلي من أعمال الناس أعمالا، فإذا أُعطِيتَ العُمالة كرهْتها، فقلت: بلى،

---

1 صحيح البخاري، 9/ 76.

2 صحيح مسلم، 3/ 1465.

3 سنن أبي داود، 4/ 569. وقال محققاه شعيب الأرنؤوط ومحمد قره بللي: "إسناده صحيح."

فقال عمر: فما تريد إلى ذلك؟ قلت: إن لي أفراسا وأَعْبُداً وأنا بخير، وأريد أن تكون عُمالتي صدقة على المسلمين. قال عمر: لا تفعلْ، فإني كنتُ أردتُ الذي أردتَ، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيني العطاء، فأقول: أعطه أفقرَ إليه مني، حتى أعطاني مرة مالاً، فقلت: أعطه أفقرَ إليه مني، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: خذه، فتموَّلْه، وتصدَّقْ به، فما جاءك من هذا المال -وأنت غير مُشْرف ولا سائل- فخُذْه، وإلا فلا تُتْبعه نفسك."[1]

وهكذا وضع الوحي الإسلامي سياجاً منيعا أمام الاعتداء على المال العام، من خلال توصيفه بصفة "مال الله" بما تحمله من هيبة وتوقير في الضمير المؤمن، والفصل بينه وبين المال الخاص فصلا واضحا، وتحديد أوجُه إنفاقه طبقاً لمصلحة الجماعة لا طبقا لهوى الحاكم، ثم منْع متقلد المنصب العام من الغُلول والرشوة والتموُّل السياسي الناتج عن سوء استغلال المنصب العام لمصلحة مالية شخصية.

الأمانة أو الأهلية الأخلاقية

من الأسئلة المحورية في الفلسفة السياسية سؤال عن طبيعة المنصب العام: أهو هبة إلهية أم أمانة مشروطة أم ملكية شخصية؟ وقد كان من أهم معالم ثورة القيم التي أحدثها الإسلام في مجال السياسة توصيف المنصب العام أخلاقيا وقانونيا بأنه أمانة من المحكومين عند الحاكم، وليس ملكية شخصية يتم توارثها أو الاستيلاء عليها بالقوة، والمحافظة عليها بالقهر. كما أن المنصب العام في الإسلام ليس هِبَة إلهية، إلا ما كان من تولية الله بعض أنبيائه قادة للناس، بحيث يستمدون شرعيتهم السياسية من الخالق لا من الخلق. ومع ذلك كانت للإسلام خصوصية في هذا المضمار أيضا، كما سنرى في الحديث عن الشورى والمشاورة.

وللأمانة في الاصطلاح السياسي الإسلامي معنيان: فهي تُستعمل توصيفاً أخلاقيا وقانونيا للمنصب العام، كما تُستعمل صفةً لمتقلد المنصب، وشرطا من شروط الكفاءة القيادية. فالأمانة بالمدلول الأول تعني أن المنصب العام وديعة بيَد متقلِّده، لا ملكية

---

1 صحيح البخاري، 9/ 67.

شخصية له. والأمانة بالمدلول الثاني تعني أن متقلد المنصب يجب أن يكون أمينا في نفسه، فهي تشمل الصفات الأخلاقية التي تكبح جماح الحاكم، فتكون وازعا له من نفسه يمنعه من أن يستأثر بالمال والسلطان، أو يؤثر بهما ذويه، أو يسيء استعمالهما أيَّ نوع من الإساءة كان.

وقد ورد مفهوم الأمانة بالمعنى الأول في قوله تعالى: "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل."[1] وبنى ابن تيمية كتابه **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** على هذه الآية، واعتبر الأمانة والعدل الواردَيْن فيها هما لُباب العلاقة السياسية بين الراعي والرعية من المنظور الإسلامي، فقال: "وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل، فهذان جِمَاع السياسة العادلة والولاية الصالحة."[2]

كما وردت أحاديث عديدة في الأمانة بهذا المعنى، منها قول النبي صلى الله عليه وسلم: "ألا كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته."[3] وفي رواية: "فالأمير الذي على الناس راع وهو مسؤول عنهم..."[4] وعن أبي ذر، قال: قلت: يا رسول الله، ألا تستعملني؟ قال: فضرب بيده على منكبي، ثم قال: يا أبا ذر، إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدّى الذي عليه فيها."[5] فيقتضي أداء الأمانة -بمعناها السياسي- بذل الحاكم غاية الجهد في خدمة المحكومين.

---

1 سورة النساء، 58.

2 ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، 6.

3 صحيح البخاري، 9/ 62.

4 صحيح البخاري، 3/ 150. صحيح مسلم، 3/ 1459.

5 صحيح مسلم، 3/ 1457.

ومما يترتب بداهةً على كون المنصب العام أمانةً أن للأمة استرجاع تلك الأمانة من يد الحاكم متى شاءت، فإن هي نظّمت طريقة الاسترجاع في دستور ضمَّنته الشروط والصيغ الإجرائية لذلك كان من حقها استرجاع الأمانة طبقا لتلك الشروط والصيغ؛ لأنها جزء من بنود العقد بينها وبين الحاكم. وإلا كان الاسترجاع خاضعا لإرادة الأمة ورغبتها، إذ هي صاحبة الأمانة والحق الأصيل ابتداءً، ولا يُسأل صاحب الأمانة عن تعليل لاسترجاع أمانته.

وقد توصل الفكر الدستوري الغربي -منذ أيام جون لوك- إلى هذا المبدأ الإسلامي العظيم الذي يجعل المنصب العامة أمانة، فتحدث لوك عن أن المنصب العام "سلطة ائتمانية،" وأن من حق المستأمِن أن يستردها من المستأمَن متى شاء، أو طبقا لشروط متفق عليها بينهما، خصوصا إذا تبين أن المستأمَن غير جدير بحمل الأمانة. وفي هذا المعنى يقول جون لوك:

> "كل سلطة يُعهَد بها كأمانة من أجل تحقيق غرض ما، إنما تكون مرتبطة بذلك الغرض. فإذا أُهمل ذلك الغرض أو نُقض صراحة، بطلت الأمانة، وآلت السلطة ثانية إلى الذين انبثقت منهم، فجاز لهم حينئذ أن يضعوها حيث يحسبون أن سلامتهم وأمنهم يقتضيان. وهكذا تحتفظ الأمة دائما بسلطة مطلقة، هي سلطة الإفلات من حبائل أيِّ امرئ كان ومطامعِه... إذا بلغت به البلاهة أو سوء الطوية حدَّ التلاعب بحريات الشعب وأملاكه."[1]

أما المعنى الثاني للأمانة، أي باعتبارها شرطا من شروط الأهلية القيادية، فقد ورد في القرآن الكريم على لسان يوسف عليه السلام لمّا طلب من مَلِك مصر أن يوليه أمر الخزائن فقال: "اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم."[2] قال النيسابوري: "حَفِيظٌ للأمانات وأموالِ الخزائن، عَلِيمٌ بوجوه التصرف فيها على وجه الغبطة والمصلحة."[3] وورد أيضا في

1 جون لوك، في الحكم المدني، 229.

2 سورة يوسف، 55.

3 نظام الدين النيسابوري، **غرائب القرآن ورغائب الفرقان** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ)، 4/ 101.

قول ملك مصر ليوسف: "إنك اليوم لدينا مكين أمين."[1] قال الزمخشري: "مكينٌ: ذو مكانة ومنزلة، أمينٌ: مؤتمن على كل شيء."[2]

وجاء هذا المعنى للأمانة في قول النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل: "من نولي بعدك: "إن تؤمِّروا عمرَ تجدوه قويا أمينا لا يخاف في الله لومة لائم."[3] وطلب نصارى نجران من النبي صلى الله عليه وسلم -بعد المعاهدة معهم- أن يبعث معهم رجلا مسلما يتولى إدارة شؤونهم، وقالوا: "ابعث معنا رجلا أمينا، ولا تبعث معنا إلا أمينا. فقال: لأبعثنَّ معكم رجلا أمينا حقَّ أمينٍ. فاستشرف له أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: قم يا أبا عبيدة بن الجراح. فلما قام، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هذا أمين هذه الأمة."[4] وفي رواية ورد التكرار للتأكيد: "جاء أهل نجران إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا رسول الله ابعث إلينا رجلا أمينا؛ فقال: لأبعثنَّ إليكم رجلا أمينا، حقَّ أمينٍ، حقَّ أمينٍ."[5]

ويقتضي أداء الأمانة من الأمة أن لا تُسلِّم المنصب العام إلا لمن هو له أهلٌ، ولا تسكت على من يستلمه دون أهلية له. ويقتضي من الحكام حسن التصرف فيما تحت أيديهم من مسؤولية عامة، والحرص على تولية الأصلح فالأصلح ممن يُنيبونهم في القيام بجانب من المسؤولية الذي أنابتهم الأمة فيها، وأوكلت إليهم الاضطلاع بها. قال ابن تيمية:

> "إن الخلق عباد الله، والولاة نُوَّاب الله على عباده، وهمْ وكلاء العباد على نفوسهم، بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر، ففيهم معنى الولاية والوكالة.

---

1 سورة يوسف، 54.

2 الزمخشري، **الكشاف**، 2/ 481.

3 جزء من حديث نبوي أوردناه في الفصل الأول بتمامه.

4 **صحيح البخاري**، 5/ 171.

5 **صحيح مسلم**، 4/ 1882.

ثم الولي والوكيل متى استناب في أموره رجلا وترك من هو أصلح للتجارة أو العقار منه، وباع السلعة بثمن وهو يجد من يشتريها بخير من ذلك الثمن، فقد خان صاحبه، لا سيما إن كان بين من حاباه وبينه مودة أو قرابة، فإن صاحبه يُبغضه ويَذُمه، ويرى أنه قد خانه وداهن قريبه أو صديقه. فإذا عُرف هذا، فليس عليه أن يستعمل إلا أصلح الموجود، وقد لا يكون في موجوده من هو أصلح لتلك الولاية، فيختار الأمثل فالأمثل في كل منصب بحسبه، وإذا فعل ذلك بعد الاجتهاد التام، وأخذه للولاية بحقها، فقد أدى الأمانة، وقام بالواجب في هذا، وصار في هذا الموضع من أئمة العدل المقسطين عند الله."[1]

ويترتب على كون المنصب العام أمانة، أن متولي المنصب العام أجير لدى رعيته، فهو مستأمَن مقابل أجرة. فالعلاقة بين الأمة وحكامها علاقة أجير برب العمل. فالأمة مخدومة والحاكم خادم لها، والأمة ربُّ العمل، والحاكم أجير لها، أنابتْه لأداء وظيفة الحكم، لقاء أجر مادي معلوم ومكانة معنوية مشروطة. ولما كان الحاكم أجيراً للأمة، مُستأمَناً منها على شأنها العام، كان من الواجب أن يتصف بصفة الأمانة.

ومن طرائف الآثار الدالة على علاقة الإجارة بين الأمة والحاكم أن التابعي اليماني الزاهد أبا مسلم الخولاني دخل على معاوية بن أبي سفيان "فقام بين السماطين فقال: السلام عليك أيها الأجير... ثم وعظه وحثه على العدل."[2] وكانت تلك لفتة مهمة من أبي مسلم، وتذكيرٌ بمعنى إسلامي عظيم في لحظة انكسار القيم السياسية الإسلامية الذي صاحب انتقال الخلافة إلى مُلك على يد معاوية.

---

1 ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، 12.

2 الذهبي، سير أعلام النبلاء (القاهرة: دار الحديث، 2006)، 4/ 13.

القوة أو الكفاءة العملية

ورد مصطلح القوة في النصوص الشرعية مرادفا لمصطلحيْ الكفاءة[1] والخبرة في لغتنا المعاصرة. وكثيرا ما اقترنت القوة بالأمانة في النصوص الإسلامية، على نحو ما ورد في القرآن الكريم من قول ابنة الرجل الصالح من مدْيَنَ لأبيها: "إن خيرَ من استأجرتَ القويُّ الأمين."[2] وقولِ النبي صلى الله عليه وسلم السالف الذكر: "إن تؤمِّروا عمر تجدوه قويا أمينا لا يخاف في الله لومة لائم."[3] فالقوة تشمل كل الصفات الفطرية والمكتسبة التي تُمكّن متقلد المنصب العام من الاضطلاع بمهمته على الوجه الأكمل والأصلح للأمة، بما في ذلك الخبرة السياسية والعسكرية والدبلوماسية. وتشمل هذه الصفات العلم والأهلية الجسدية، وقد وردت إشارة إلى هاتين الصفتين في قول يوسف عليه السلام: "إني حفيظ عليم،"[4] وفي وصف ملك بني إسرائيل من بعد موسى: "إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم."[5]

---

1 الأفصح "الكفاية" لأنها مسموعة في النصوص العربية القديمة التي يُحتجُّ بها. لكننا آثرنا استعمال "الكفاءة"، فهي أكثرُ تداولاً اليوم وأوضح للقارئ المعاصر، كما أنها صحيحةٌ لغةً، واستعمالها قديم، فقد استعملها ابن الطقطقي (ت 709هـ) بهذا المعنى السياسي، فقال عن الخليفة العباسي المهدي: "في أيّامه ظهرت أبّهة الوزارة بسبب كفاءة وزيره أبي عبيد الله معاوية بن يسار؛ فإنه جمع له حاصل المملكة، ورتّب الديوان، وقرّر القواعد. وكان كاتب الدنيا، وأوحد الناس حذقا وعلما وخبرة." محمد بن علي بن الطقطقي، **الفخري في الآداب السلطانية** (بيروت: دار القلم العربي، 1997)، 179. كما استعمل الذهبي (ت 748هـ) هذا المصطلح في حديثه عن عمرو بن العاص، فقال: "كان من رجال قريش رأياً ودهاءً وحزماً وكفاءةً وبصَراً بالحرب." الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 3/ 59. وقد أقر مجمع اللغة العربية في القاهرة هذا المصطلح. انظر: أحمد مختار عمر، **معجم الصواب اللغوي** (القاهرة: عالم الكتب، 2008)، 1/ 620.

2 سورة القصص، 26.

3 جزء من حديث نبوي، أوردناه في الفصل الأول بتمامه.

4 سورة يوسف، 55.

5 سورة البقرة، 247.

وعدَّ الماوردي من شروط الإمام "العدالة على شروطها الجامعة،" و"العلم المؤدي إلى الاجتهاد،" و"سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها،" و"سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض،" و"الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح،" و"الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو."[1] وأغلبية هذه الشروط يشهد لها النص التشريعي؛ لأنها إما صفات أخلاقية داخلة تحت مدلول "الأمانة" أو صفات عملية داخلة تحت مدلول "القوة." على أن العلم النظري لا يعني بالضرورة الجدارة السياسية، وربما كان ذلك ما قصده هارون الرشيد إذ قال للأصمعي: "يا عبد الملك، أنت أعلم منا ونحن أعقل منك."[2]

أما عن الأهلية الجسدية، فلا بد من التنبيه هنا إلى أن الحديث النبوي لا يمنع من لديهم علة جسدية أن يتولوا المناصب العامة، سواء كانت تلك العلة خلْقية أو طارئة، ما لم تتعارض علتهم مع طبيعة ذلك المنصب بخصوصه. ففي الحديث "عن أبي ذرٍّ قال: إن خليلي أوصاني أن أسمعَ وأطيعَ وإن كان عبدا مُجدَّع الأطراف."[3] ومعنى "مُجدَّع الأطراف" مبتور اليدين والرجلين. قال النووي في شرح الحديث: "مُجدَّع الأطراف: أي مُقطَّع الأطراف والجَدْع بالدال المهملة القطع."[4] فهذا الحديث دليل على أن ذوي العاهات الخلْقية أو الطارئة لا يجوز منعهم من تولي المناصب في الإسلام لمجرد وجود تلك العاهات لديهم. وفي الحديث أيضا دليل على ضعف الأساس الفقهي لبعض شروط الإمامة التي قال بها كثير من فقهاء السياسة الشرعية، ومنها الحرية، والنسب القرشي. وسنعود إلى هذا الأمر فيما بعد. وقد فصَّل ابن تيمية في موضوع القوة والأمانة تفصيلا حسنا فقال:

> "الواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها. فإذا تعين رجلان، أحدهما أعظم أمانة، والآخر أعظم قوة، قُدّم أنفعهما لتلك الولاية، وأقلهما ضررا فيها.

---

1 الماوردي، **الأحكام السلطانية**، 19-20.

2 الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، 82.

3 **صحيح مسلم**، 3/ 1467.

4 النووي، **المنهاج**، 5/ 149.

فيُقدَّم في إمارة الحروب الرجل القوي الشجاع -وإن كان فيه فجور- على الرجل الضعيف العاجز وإن كان أمينا، كما سئل الإمام أحمد: عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو، وأحدهما قوي فاجر، والآخر صالح ضعيف، مع أيهما يُغزَى؟ فقال: أما الفاجر القوي فقوته للمسلمين وفجوره على نفسه، وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين، فيُغْـزَى مع القوي الفاجر. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: (إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر)، ورُويَ (بأقوام لا خلاق لهم). وإن لم يكن فاجرا، كان أولى بإمارة الحرب ممن هو أصلح منه في الدين إذا لم يسدَّ مسدَّه."[1]

ويختلف مفهوم القوة (بمعنى الكفاءة العملية) بحسب طبيعة المنصب، فهي في المناصب العسكرية الشجاعة والخبرة والتجربة العسكرية، وفي المناصب العلمية سعة الباع العلمي، وفي السفارات تكون الكفاءة في الخبرة بالبلاد وأهلها، وحسن المظهر، ولطف الحديث... إلخ. فالقوة مفهوم سياقي نسبي. فبعض المناصب لا بد لمتقلدها من خبرة فنية متخصصة ليتحقق فيه معنى القوة، وفي بعضها تكفي الفضائل الإنسانية العامة. وهذا النمط من المناصب "يكفي الحِسُّ السليم والعدالة والنزاهة لأدائه،" كما لاحظ روسو.[2]

وقد أدرك ابن تيمية نسبية القوة وتناسب نوعها مع نوع المنصب السياسي، فكتب: "القوة في كل ولاية بحسبها، فالقوة في إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب، وإلى الخبرة بالحروب والخديعة فيها، فإن الحرب خدعة، وإلى القدرة على أنواع القتال: من رمي وطعن وضرب وركوب وكرٍّ وفرٍّ ونحو ذلك... والقوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذي دل عليه الكتاب والسنة، وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام."[3]

---

1 ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، 15. وقد ورد الحديث الذي اقتبسه ابن تيمية لدى البخاري بلفظ: "إنه لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة، وإن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر." **صحيح البخاري**، 4/ 72. ولدى أحمد بلفظ: "إن الله سـيؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم." **مسند أحمد**، 34/ 105. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "صحيح لغيره."

2 روسو، في **العقد الاجتماعي**، 212.

3 ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، 13.

ونختم الحديث عن الأمانة والقوة بأن هاتين الصفتين هما حاصل شروط الكفاءة القيادية في الإسلام، كما لاحظ ابن تيمية بحق، فكتب: "الولاية لها ركنان: القوة والأمانة."[1] ولذلك كان عزْل الأمراء مرتبطا في الإسلام بفقدان أحد هذين الشرطين، والاتصاف بأحد ضدَّيْهما، وهما العجز والخيانة. وقد قال عمر بن الخطاب في وصيته متحدثا عن سعد بن أبي وقاص: "فإن أصابت الإمرة سعداً فهو ذاك، وإلا فليستعن به أيُّكم ما أُمِّر، فإني لم أعزله عن عجز ولا خيانة."[2] فكلام عمر هنا يدل على أن الأصل في عزل الأمير أن يكون مبنيا على اتصافه بالخيانة أو العجز، أي بضد الأمانة والقوة. أما عزْل عمر سعداً فكان لسبب ثالث سميناه المواءمة، وهي موضوع الفقرة التالية.

المواءمة أو الحكمة السياسية

ونقصد بالمواءمة مناسبة الشخص للمنصب في سياق زمان ومكان بعينه، بسبب ظروف خاصة، أو سعيا إلى رضا الرعية المتأثرين بما يصدر عن ذلك المنصب من سياسات وقرارات. فرغم أن الأصل في معيار الكفاءة السياسية هو الأمانة والقوة -على نحو ما أسلفنا- فإن مجرد توفر هذين الشرطين لا يجعل الشخص ملائما للمنصب في كل الظروف. فقد يكون صاحب الأمانة والقوة غير مرغوب فيه من جهة الرعية الداخلين ضمن ولايته، أو يكون غيرُه أنسبَ للمنصب منه لظروف خارجية لا علاقة لها بالكفاءة الشخصية في ذاتها. ومن أمثلة المواءمة إقرار النبي صلى الله عليه وسلم عددا من قادة القبائل الذين أسلموا على قيادتهم لقبائلهم، رغم أنهم قريبو عهد بالإسلام، ويوجد من هم أحسن كفاءة منهم. فمِن بينِ نحوِ أربعين أميرا عملوا للنبي صلى الله عليه وسلم، كان سبعة من شيوخ القبائل أبقاهم النبي صلى الله عليه وسلم قادة لقبائلهم كما كانوا قبل الإسلام.[3]

---

[1] ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، 25.

[2] **صحيح البخاري**، 5/ 15.

[3] انظر جردا شاملا بأمراء النبي صلى الله عليه وسلم لدى حافظ أحمد عجاج الكرمي، **الإدارة في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم** (القاهرة: دار السلام، 1427هـ)، 251-254.

ورغم أن القائد الشرعي للأمة من حقه اختيار ولاته وموظفيه، فليس من الحكمة السياسية -طبقا لمبدأ المواءمة- أن ينصّب على أهل ناحية من لا يرضونه، حتى وإن كان من أهل الأمانة والقوة. وهذا المظهر من مظاهر المواءمة السياسية نجد له أصلا في فعل النبي صلى الله عليه وسلم مع أهل البحرين، حين اشتكى قادة المجتمع هناك العلاءَ بن الحضرمي الذي عيَّنه النبي صلى الله عليه وسلم واليا عليهم "فعزله رسول الله صلى الله عليه وسلم، وولَّى أبان بن سعيد بن العاص وقال له: استوصِ بعبد القيس خيرا، وأكرمْ سَراتَهم."[1] ويظهر من سياق القصة هنا أن العلاء بن الحضرمي لم يُحسن التعامل مع قادة المجتمع في البحرين، ولم يُنزل الناس منازلهم كما تقتضيه الحكمة السياسية، رغم أنه من أهل الأمانة والقوة.

واستلهاماً لهذا الهدْي النبوي، عزل عمر بن الخطاب أميره على الكوفة سعد بن أبي وقاص، بعد تواتر الشكوى منه، رغم أنه من أكابر الصحابة والسابقين المبشَّرين بالجنة، ومن القادة العظام في فتح العراق وفارس، ويكفي أنه قائد وقعة القادسية العظيمة التي فتحت أبواب فارس للمسلمين. وقد شهد عمر لسعد بأنه من أهل الأمانة والقوة، وكان يراه أهلا لخلافة المسلمين أجمعين لا إمارة الكوفة فقط، كما يدل عليه قول عمر الذي أوردناه سابقا: "فإن أصابت الإمرة [يقصد الخلافة] سعداً فهو ذاك، وإلا فليستعن به أيكُم ما أمِّر، فإني لم أعزله عن عجز ولا خيانة."[2] لكن تسخُّط أهل الكوفة من إمارة سعد عليهم كان يستلزم -بمنطق الحكمة السياسية- عزله وتعيين غيره، استرضاءً للرعية ونزولاً عند إرادتها. ولذلك ورد عن عمر أنه قال لأهل الكوفة لما أكثروا الشكوى من سعد: "لأُبدلنَّكم حتى ترضوا."[3]

ومن المواءمة السياسية تأمير النبي صلى الله عليه وسلم أسامة بن زيد على جيش لقتال الروم، رغم أن أسامة رضي الله عنه لم يكن في مستوى كبار المهاجرين والأنصار الموجودين في جيشه، من حيث التمرس بالحرب، والخبرة بالسياسة. وكذلك تأمير عمرو بن العاص على

---

1 ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، 4/ 360.

2 **صحيح البخاري**، 5/ 15.

3 أبو بكر الخلال، **السنّة** (الرياض: دار الراية، 1994)، 2/ 317.

المسلمين في غزوة ذات السلاسل رغم أنه كان قريب عهد بالإسلام يومذاك، وتأمير خالد بن الوليد قائدا عسكريا أكثر من مرة، رغم ما بدا منه أحيانا من تجاوز وانفراد بالرأي والقرار. وقد أفاض ابن تيمية في شرح منطق المواءمة والحكمة السياسية في الحالات الثلاث، فقال:

"كان النبي صلى الله عليه وسلم يستعمل خالد بن الوليد على الحرب منذ أسلم... مع أنه أحيانا قد كان يعمل ما يُنكره النبي صلى الله عليه وسلم، حتى إنه مرة قام، ثم رفع يديه إلى السماء، وقال: (اللهم إني أبرأ إليك مما فعل خالد)، لَّما أرسله إلى بني جذيمة فقتلهم، وأخذ أموالهم بنوعِ شُبهةٍ، ولم يكن يجوز ذلك، وأنكره عليه بعض من معه من الصحابة، حتى وَدَاهم النبي صلى الله عليه وسلم، وضمِن أموالهم. ومع هذا فما زال يقدِّمه في إمارة الحرب، لأنه كان أصلح في هذا الباب من غيره، وفعَل ما فعَل بنوعِ تأويلٍ... وأمَّر النبي صلى الله عليه وسلم مرة عمرو بن العاص في غزوة ذات السلاسل -استعطافا لأقاربه الذين بعثه إليهم- على من هم أفضلُ منه. وأمَّر أسامة بن زيد لأجل طلب ثأر أبيه. وكذلك كان يستعمل الرجل لمصلحة راجحة، مع أنه قد كان يكون مع الأمير من هو أفضل منه في العلم والإيمان. وهكذا أبو بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم رضي الله عنه، ما زال يستعمل خالدا في حرب أهل الردة، وفي فتوح العراق والشام، وبدت منه هفوات كان له فيها تأويل، وقد ذُكر له عنه أنه كان له فيها هَوىً، فلم يعزله من أجلها، بل عاتبه عليها، لرجحان المصلحة على المفسدة في بقائه، وأن غيره لم يكن يقوم مقامه."[1]

إن منطق المواءمة هذا هو الذي دفع أبا بكر الصديق إلى التشبث بخالد في وقت ارتداد العرب ورمْيِهم الإسلام عن قوس واحدة، رغم أنه كانت لدى الصديق مآخذ على خالد، منها إطلاقه سيفه دون انضباط أحيانا، وقد اشتكى منه عمر بن الخطاب للخليفة الصدِّيق

---

[1] ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، 15-16. وانظر حديث: "اللهم إني أبرأ إليك..." في **صحيح البخاري**، 5/160 بلفظ: "اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد."

فقال: "إن في سيف خالد رهَقاً."[1] ومنها تصرفه في المال ومخالفته الخليفة، إذ "كان خالد إذا صار إليه المال قسمه في أهل الغنائم، ولم يرفع إلى أبي بكر حسابا، وكان فيه تقدُّم على أبي بكر يفعل أشياء لا يراها أبو بكر."[2] لكن بسالة الرجل وتجربته الحربية لم تكن لتسمح للصديق بعزله وهو يواجه مأزق الردة، إدراكا منه رجحان الاعتبارات العسكرية على غيرها من شروط الكفاءة القيادية يومذاك. ولهذا "حين أشار عليه عمر بعزله قال أبو بكر: فمن يُجزئ عني جزاء خالد؟"[3]

ومن المواءمة أن يكون الحاكم صادقا مع الله ومع الأمة، مدركا جوانب القوة والضعف في نفسه، فيبحث في رعيته عمن يستكمل به نقصه، ويتدارك به قصوره، حتى ولو كان هو نفسه من أهل الأمانة والقوة؛ لأن التوازن المطلق بين الأمانة والقوة كمالٌ مطلق، وهو غير متاح لأحد من البشر. يشرح ابن تيمية ذلك في تحليله لتولية الصدّيق خالداً وتولية الفاروق أبا عبيدة، فيقول: "إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان شديداً في الله فولى أبا عبيدة لأنه كان ليِّناً، وكان أبو بكر ليِّناً وخالدٌ شديداً على الكفار، فولَّى الليّنُ الشديدَ، وولَّى الشديدُ الليّنَ، ليعتدل الأمر، وكلاهما فعل ما هو أحبُّ إلى الله تعالى في حقه."[4]

وإذا آنس الحاكم من نفسه قوة، وكان قادرا على مراقبة ولاته ومحاسبتهم بصرامة، أمكنه تولية كل من لديه خبرة مهما يكن مستوى الأمانة عنده ضعيفا، تأسيا بسنة عمر بن الخطاب رضي الله عنه. قال ابن تيمية: "كان عمر بن الخطاب يستعمل من فيه فجور لرجحان المصلحة في عمله، ثم يزيل فجورَه بقوَّته وعدله."[5] فمبدأ المواءمة السياسية مبدأ مهم، يكمّل شرطيْ الأمانة والقوة لتحقيق الكفاءة السياسية، ويعكس الحكمة السياسية العملية في الإسلام.

---

1 عبد الرحمن بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، 4/ 79.

2 ابن حجر، **الإصابة**، 2/ 218.

3 المرجع نفسه.

4 ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 4/ 455.

5 المرجع نفسه، 35/ 32.

المشاورة في صناعة القرار

لا يكفي أن يكون الحاكم شرعيا ابتداءً ليكون طليق اليدين فيما بعدُ. فاختيار الناس حاكمهم -طبقا لإعمال مبدأ الشورى- يشرِّع تقلُّد الحاكم المنصب ابتداءً، لكنه لا يشرِّع طريقته في الحكم فيما بعدُ. ولكي تكون طريقة الحكم شرعية نحتاج مبدأ آخر مكمِّلا للشورى، وهو مبدأ المشاورة. ومقتضى الأمر بالمشاورة أنه لا يجوز للحاكم -حتى ولو كان تامَّ الشرعية- أن يستفرد بالقرار أو يستبدَّ به. فالمشاورة إكمال للشورى، حيث بالشورى تختار الأمة أصلح الناس لحكمها، ولا يفرض عليها خيار مسبق بالوراثة أو بالغلبة. وبالمشاورة تستحث الأمة الحاكم الضعيف، وتلجم الحاكم القوي، وتحقق المشاركة واليقظة الدائمة في شأنها العام.

وقد رأينا من قبلُ أن الشورى وردت في القرآن الكريم في سياق الحديث عن المؤمنين: "وأمرهم شورى بينهم،" وهنا نجد أن المشاورة وردت في القرآن الكريم في سياق الحديث إلى النبي صلى الله عليه وسلم: "وشاورهم في الأمر."[1] فالنبي صلى الله عليه وسلم لم يُؤمر بالشورى، وإنما أُمر بالمشاورة، أما المؤمنون فهم مأمورون بالشورى نصا، ومأمورون بالمشاورة ضمنا، اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم.

وأهمية هذا التمييز القرآني بين الشورى والمشاورة، هي أن الأنبياء لا يستمدون قيادتهم من الأمة، فهم ليسوا بحاجة إلى الشورى ذات الصلة ببناء السلطة وشرعيتها؛ لأن شرعية الأنبياء السياسية مسألة اعتقادية، فطاعتهم طاعة لله متعيِّنة في ذاتها: "من يطع الرسولَ فقد أطاع اللهَ،"[2] وبيعتهم بيعة لله لازمة في ذاتها: "إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله."[3] فليس للمؤمن خيار أن لا يبايع نبيا أو يطيعه، بينما هو بالخيار في مبايعة الآخرين وطاعتهم. فحق الأنبياء في القيادة تولية من الله تعالى لا من الناس، ولذلك قال تعالى لداود: "يا داود إنا

---

1 سورة آل عمران، 159.

2 سورة النساء، 80.

3 سورة الفتح، 10.

جعلناك خليفة في الأرض."[1] وما ورد في السنة النبوية من مبايعة الناس النبي صلى الله عليه وسلم تأكيد من المسلمين لالتزامهم بما ألزمهم به الخالق من طاعته صلى الله عليه وسلم، وسنٌّ لسنة البيعة لمن يأتي من قادة المسلمين من بعده.

وفي قصة ابن اللُّتبية -أو الأتبية كما سبق- ما يدل على أن مصدر شرعية الأنبياء السياسية مصدر إلهي لا بشري، حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إني أستعمل رجالا منكم على أمور مما ولاني الله."[2] ووردت في روايات بصيَغ أخرى منها: "ما بال أقوام نوليهم أمورا مما ولانا الله ونستعملهم على أمور مما ولاني الله،"[3] فأسند صلى الله عليه وسلم ولايته إلى الله مباشرة، لا إلى الناس.

وبذلك يتضح أن نظرية "التفويض الإلهي" أو "الحق الإلهي"[4] -القائلة بأن الحاكم يستمد شرعيته من الخالق لا من الخلق، وأنه مسؤول أمام الخالق فقط لا أمام الخلق- لا مكان لها في الإسلام. فالأنبياء وحدهم في الإسلام هم الذين يستمدون شرعيتهم السياسية من الخالق، أما غير الأنبياء فهم يستمدون شرعيتهم السياسية المباشرة من الناس بتشريعٍ من الخالق، وكل ادّعاء منهم باستمداد الشرعية السياسية من الخالق مباشرة فهو تضليل للخلق، وافتراء على الخالق سبحانه.

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم أكثر الناس مشاورة لأصحابه، ولم يكن يجد غضاضة في تغيير رأيه حين يتبين الصواب السياسي أو العسكري عند غيره. ومن أشهر مشاورات النبي صلى الله عليه وسلم السياسية والعسكرية -تمثيلا لا حصرا- مشاورته الأنصار في قتال

---

1 سورة ص، 26.

2 صحيح البخاري، 6/ 2632.

3 ابن بلبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان 10/ 373. وقال محققه شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح."

4 عن نظرية الحق الإلهي وجذورها اللاهوتية في التاريخ الغربي خلال العصور الوسطى، راجع: Michael W. Hail, "Divine Right," in Kurian, *The Encyclopedia of Political Science*, 449-450.

قريش يوم بدر للتأكد من أنهم مستعدون للقتال معه خارج المدينة،[1] ومشاورته المهاجرين في أسرى بدر هل ينبغي قتلهم أم قبول الفداء منهم،[2] ومشاورته الناس في الخروج إلى قريش لقتالها عند جبل أُحد أو انتظارها في المدينة واعتماد خطة دفاعية لصدها،[3] ومشاورته قادة الأنصار في التنازل لقبيلة غطفان عن نصف تمر المدينة مقابل انسحابها من جيش الأحزاب الذي كان يحاصر المدينة يومذاك.[4]

وكثيرا ما دار الجدل حول إلزامية الشورى وإعلاميتها، بمعنى هل يجب الالتزام بمقتضى رأي أغلب الناس في المسألة المتناوَلة أم لا؟ لكن هذا الجدل غالبا ما انطلق من خلط بين الشورى ذات الصلة ببناء السلطة، والمشاورة ذات الصلة بأدائها، فأدى إلى تشويش ولبس. وبالانطلاق من هذا التمييز المنهجي بين الشورى والمشاورة -الذي اعتمدناه هنا- تتضح الصورة أكثر: فالشورى ذات الصلة ببناء السلطة لا بد أن تكون ملزمة، وإلا فقدت مدلولها الشرعي وثمرتها المصلحية. وكل نصوص السنة في الموضوع تدل على وجوبها ابتداء وإلزاميتها انتهاء، بل إنها تتوعد الخارج على جماعة المسلمين بعد أن يستقر رأيهم على اختيار قائد يرضونه لدينهم ودنياهم، وهذا أبلغ وأقوى تعبير عن إلزاميتها.

أما المشاورة ذات الصلة بأداء السلطة وتسييرها، فهي واجبة ابتداءً، لكن نتيجتها قد تكون ملزمة للقائد المستشير، أو مجرد استمداد للخبرة وتمحيص للرأي، قبل اتخاذ قراره بنفسه حسبما تخوله الأمة من صلاحيات، وما تقيِّده به من قيود. وتدل السنة السياسية على أن النبي صلى الله عليه وسلم التزم بنتيجة المشاورة في الأمور العامة إلا في حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون لديه وحي من الله تعالى في الأمر، فليس له خيار سوى تنفيذه، وليست مشاورته أصحابه في هذه الحالة سوى إعلام وإقناع باتباع التوجيه الإلهي في هذا

---

1 **صحيح مسلم**، 3/ 1403.

2 المرجع نفسه، 3/ 1383.

3 راجع تفاصيل القصة بإسناد حسَّنه ابن حجر في **فتح الباري**، 13/ 341.

4 انظر التفاصيل في القصة كما رواها الحاكم في **المستدرك على الصحيحين**، 2/ 141 بإسناد صححه، ووافقه الذهبي في تصحيحه.

الشأن. فالوحي هنا بمنزلة المبدأ الدستوري الراسخ الذي لا يخضع لمنطق الأكثرية والأقلية. ومن أوضح الأمثلة على ذلك صلح الحديبية الذي أصرَّ عليه النبي صلى الله عليه وسلم، رغم رفض السواد الأعظم من أصحابه للصلح ابتداء، وقد علل النبي صلى الله عليه وسلم إصراره هنا بقوله: "إني رسول الله ولستُ أعصيه، وهو ناصري."[1] ومن الواضح هنا أنه صلى الله عليه وسلم لم يصرَّ على الصلح يوم الحديبية عن رأي منه واجتهاد، وإنما عن أمر إلهي ليس له أن يحيد عنه، وهو ما تنطق به عبارة: "ولستُ أعصيه." فليس لمسلم -فكيف بنبيٍّ- أن يعصي أمر الله تعالى مراعاة لخواطر الناس، أو حرصا على الأخذ بمشورتهم. فالأمر الإلهي هنا له قوة النص الدستوري بلغتنا المعاصرة، فهو لا يخضع للتصويت ولا نتائج التشاور.

الحالة الثانية: إذا كانت عملية المشاورة قد اكتملت، واستقر رأي الجماعة على خيار بعينه، وصدر القرار بتبني ذلك الخيار، بحيث أصبح التراجع والتردد أمرا لا يُحتمل، لما يترتب عليه من ظهور التردد والضعف والتخاذل في الصف. ولعل قصة الخروج إلى قريش لقتالها عند جبل أحد تصلح مثالا هنا؛ فقد قبل النبي صلى الله عليه وسلم رأي السواد الأعظم من أصحابه بالخروج إلى أحد، ولم يكن ذلك رأيه، بل كان يرى المُقام واتخاذ موقف دفاعي في المدينة. لكن حينما ندم بعض الناس على رأيهم الأول، وطلبوا منه الرجوع إلى موقفه الأول، أبى ذلك، لأنه ترددٌ يفضي إلى ظهور الضعف وعدم القدرة على الحسم لدى القيادة النبوية، وهو ما لا يجوز في حق القادة السياسيين والعسكريين الناجحين في أي زمان ومكان، فكيف بالأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم. وقد جاء رده صلى الله عليه وسلم معبّرا: "لا ينبغي لنبيٍّ يلبس لَأْمَتَه فيضعها حتى يحكم الله."[2] والحق أن إصرار النبي صلى الله عليه وسلم على الخروج إلى أُحد بعد أن عزم أمره، ليس رفضا لرأي الأكثرين من أصحابه، بل هو إلزام لهم برأيهم الذي ارتأوه، وقرارهم الذي قرروه، وصيانة لقوة المسلمين وهيبتهم في نفوس أعدائهم.

---

1 صحيح البخاري، 2/ 978.

2 المرجع نفسه، 6/ 2682. و"اللَّأْمة مهموزةً: الدرعُ، وقيل: السلاح." ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، 4/ 220.

وكلتا الحالتين تضَمَّنها قوله تعالى: "فإذا عزمت فتوكل على الله؛" فقد وردت الآية بصيغة المتكلم: "فإذا عزمتُ" -بضم التاء وإسناد العزم إلى الله تعالى-[1] وهو ما يقضي بعدم اعتبار آراء الناس إذا ورد وحي يحسم الأمر، كما وردت بصيغة المخاطَب: "فإذا عزمتَ" -بفتح التاء- وهو ما يقضي بأن أمر الجماعة إذا استقر على خيار بعينه فلا مجال للتراجع، لأن كل تراجع في هذه الحالة -خصوصا في أوقات الحرب- سيكون تخاذلا وضعفا في لحظة الحزم والحسم، وذلك هو "العزم والتبيُّن" الوارد في كلام البخاري الآتي. وقد امتثل صلى الله عليه وسلم لمعنى الآية -على القراءتين- يوم الحديبية ويوم أحد. وأحسن الإمام البخاري إذ بوَّب في صحيحه لفقه هذه المسألة، فقال:

> "باب قول الله تعالى: (وأمرهم شورى بينهم) و(شاورهم في الأمر)، وأن المشاورة قبل العزم والتبين، لقوله: (فإذا عزمتَ فتوكل على الله). فإذا عزم الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن لبشر التقدم على الله ورسوله. وشاور النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه يوم أحد في المقام والخروج، فرأوا له الخروج فلما لبس لأمته وعزم قالوا: أقم، فلم يمل إليهم بعد العزم، وقال: لا ينبغي لنبي يلبس لأمته فيضعها حتى يحكم الله. وشاور عليا وأسامة فيما رمى به أهل الإفك عائشة، فسمع منهما حتى نزل القرآن فجلد الرامين، ولم يلتفت إلى تنازعهم، ولكن حكم بما أمره الله. وكانت الأئمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها، فإذا وضح الكتاب أو السنة لم يتعدوه إلى غيره اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم. ورأى أبو بكر قتال من منع الزكاة فقال عمر: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أمرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوا لا إله إلا الله عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله، فقال أبو بكر: والله لأقاتلن من فرّق بين ما جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم تابعه بعدُ عمر، فلم يلتفت أبو بكر إلى

---

[1] عبد الله بن عمر البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ)، 300/1.

مشورة، إذ كان عنده حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم في الذين فرقوا بين الصلاة والزكاة وأرادوا تبديل الدين وأحكامه..."[1]

ومهما يكن، فقد كان الصحابة رضي الله عنهم يحرصون على التمييز بين الوحي الإلهي والسنة النبوية اللذين لا سبيل في التعاطي معهما غير القبول والإذعان، تعبداً لله تعالى وخضوعا، وبين اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم المنبثق من خبرته البشرية وتجربته في الحياة دون أصل من الوحي، وهو أمر يخضع للنقاش والتداول، ومن حقهم مناقشته فيه، وإبداء آرائهم التي قد تكون أقرب إلى الصواب السياسي أو العسكري.

ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يجد غضاضة في تغيير رأيه حين يتبين الصواب السياسي أو العسكري عند غيره، كما فعل في قضية المنزل يوم بدر، والصفقة مع غطفان يوم الأحزاب. وقد تكشف من نتائج معركة بدر أن الحباب بن المنذر كان مصيبا في نظره العسكري، كما هزم الله جيش الأحزاب في النهاية دون أن يخسر الأنصار ثمار نخيلهم، فظهر أن رفض قادة الأنصار للصفقة مع قبيلة غطفان كان أصلحَ للمسلمين.

والذي يدل عليه استقراء نصوص القرآن والسنة الواردة في هذا الشأن أن الشورى في بناء السلطة واجبة ابتداءً، ملزمة انتهاءً، كما بينا من قبل، وأن المشاورة فيها تفصيل: فهي واجبة ونتيجتها ملزمة في الأمور العظيمة التي لا تدخل في اختصاصات الحاكم؛ نظرا إلى خطورتها وتأثيرها في مجمل الأمة، كإعلان الحرب، وإبرام الصلح... إلخ، ولذلك نزل النبي صلى الله عليه وسلم عند رأي الأغلبية الراغبة في قتال قريش عند سفح أحد. وقد جاء الفقه الدستوري المعاصر منسجما مع الفعل النبوي هنا، فمنع السلطة التنفيذية من اتخاذ القرارات المصيرية -مثل إعلان الحرب وتوقيع المعاهدات الدولية- دون موافقة البرلمان أو استفتاء عامة الشعب.

وفي الأمور التي تدخل في صلاحيات الحاكم التنفيذية، والتي لا يستطيع أداء مهمته دونها، كتعيين رجال الدولة التابعين له وعزلهم، تكون المشاورة واجبة، لكن نتيجتها غير

---

1 صحيح البخاري، 6/ 2682.

ملزمة له. فبيعة الأمة تقضي بحق التصرف في هذه الأمور، والأمة تراقب وتصحِّح. وليس ذلك بمانعٍ من تقييده في بعض هذه الأمور لحيويتها، فيكون له اختيار وزرائه وولاته وقادة جيشه مثلا، ثم يُقرّ البرلمانُ هذا الاختيار قبل نفاذه، كما جرى العرف في بعض الدول اليوم، حتى يكون القرار مركَّباً، يعبر عن صلاحيات الحاكم ورقابة الأمة في الوقت ذاته.

أما في الأمور الشخصية التي يتحمل الفرد مسؤوليتها ونتيجتها حصرا، فالمشاورة غير واجبة، ونتيجتها غير ملزمة، ولكنها مستحبة للمسلم تأسيا برسول الله صلى الله عليه وسلم، الذي استشار في أمور عائلية خاصة بعض أقاربه وأحبائه، كعلي بن أبي طالب وأسامة بن زيد رضي الله عنهما. والمشاورة بهذا المعنى تخرج عن نطاق بناء السلطة وأدائها، فهي ليست فعلا سياسيا، بل حكمة أخلاقية تفيد الفرد في حياته الشخصية، فهي خارج نطاق بحثنا هنا.

النصح من الحاكم والمحكوم

يترتب على التوصيف الأخلاقي والقانوني للمنصب العام بأنه أمانةٌ وجوبُ التعامل مع كل ما يتعلق بهذا المنصب بنصح واجتهاد من طرف الحكام والمحكومين على السواء، وتجنب الغش والخيانة في ذلك. ففي الحديث: "ما من والٍ يلي رعيةً من المسلمين، فيموت وهو غاشٌّ لهم، إلا حرَّم الله عليه الجنة."[1]

وقد ذكَّر الصحابي معقل بن يسار في سرير موته أحد الجبابرة -وهو عبيد الله بن زياد- بهذا المعنى. فقد ورد أن عبيد الله بن زياد عاد معقل بن يسار في مرضه، فقال له معقل: إني محدِّثك بحديث لولا أني في الموت لم أحدِّثك به، سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ما من أمير يلي أمر المسلمين، ثم لا يَجْهدُ لهم وينصحُ، إلا لم يدخلْ معهم الجنة."[2] وفي رواية أن معقلا قال له: "إني محدثك حديثا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم،

[1] صحيح البخاري، 9/ 64.
[2] صحيح مسلم، 1/ 126.

سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: ما من عبد استرعاه الله رعية، فلم يَحُطْها بنصيحة، إلا لم يجد رائحة الجنة."[1]

لكن مبدأ النصح في القيم السياسية الإسلامية مبدأ مشترك بين الحاكم والمحكوم. فكما يجب على الحاكم أن يبذل غاية جهده وأن ينصح لرعيته قولا وفعلا فيما استودعوه من أمانة المنصب العام، يجب على أفراد الرعية النصح لحاكمهم الشرعي قولا وفعلا، فيما يُسْنده إلى كل منهم من جزئيات تلك الأمانة، سواء كان منصبا دائما، أو مهام ظرفية محدودة بحدود إنجازها. ففي الحديث عن تميم الداري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الدين النصيحة -قالها ثلاثا- قلنا لمن يا رسول الله؟ قال: لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين، وعامتهم."[2]

وكانت مناصحة الرعية لحكامها الشرعيين من الأمور التي حرص النبي صلى الله عليه وسلم على إبلاغها للناس حرصا خاصا، كما يدل عليه سياق الحديث الآتي: "عن أنس بن مالك، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: نَضَّر الله عبدا سمع مقالتي هذه فحملها، فرب حامل الفقه فيه غير فقيه، ورب حامل الفقه إلى من هو أفقه منه. ثلاثٌ لا يَغِلُّ عليهن صدرُ مسلم: إخلاص العمل لله، ومناصحة أولي الأمر، ولزوم جماعة المسلمين، فإن دعوتهم تُحيط من ورائهم."[3]

ولتحقيق واجب النصح لأئمة المسلمين، حذَّر النبي صلى الله عليه وسلم من تصديق الأمراء في كذبهم وإعانتهم على ظلمهم، فقال: "ستكون بعدي أمراءُ مَن صدَّقهم بكذبهم وأعانهم على ظلمهم فليس مني ولستُ منه، وليس بوارد عليَّ الحوض. ومن لم يصدِّقهم بكذبهم ولم يُعنْهم على ظلمهم فهو مني وأنا منه، وهو وارد عليَّ الحوض."[4] وورد هذا الأمر

---

1 صحيح البخاري، 9/ 64.

2 صحيح مسلم، 1/ 74.

3 مسند أحمد، 21/ 60-61. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "صحيح لغيره."

4 سنن النسائي، 7/ 160. وقال الألباني: "صحيح."

النبوي في رواية الإمام أحمد بصيغة التكرار والتأكيد، فعن خباب بن الأرتّ رضي الله عنه: "قال: إنا لقعود على باب رسول الله صلى الله عليه وسلم ننتظر أن يخرج لصلاة الظهر، إذ خرج علينا، فقال: اسمعوا، فقلنا: سمعنا. ثم قال: اسمعوا، فقلنا: سمعنا. فقال: إنه سيكون عليكم أمراء، فلا تعينوهم على ظلمهم."[1]

ومن أهم مظاهر النصح للحكام أن لا يجاملهم الناس، ولا يتملقوهم بمدح أو تصويب لأخطائهم وخطاياهم وتقصيرهم فيما ائتُمنوا عليه من أمانة. لذلك نبَّه النبي صلى الله عليه وسلم على أهمية البطانة الصالحة الدالَّة على الخير، وحذَّر من بطانة السوء الدالَّة على الشر، فقال: "إذا أراد الله بالأمير خيرا جعل له وزير صدق، إن نسيَ ذكَّره وإن ذكَرَ أعانه. وإذا أراد الله به غير ذلك جعل له وزير سوء، إن نسيَ لم يذكِّره، وإن ذكر لم يُعنْه."[2]

وكان عبد الله بن عمر رضي الله عنهما من أشد الناس إنكارا لتملق الحكام والتعامل معهم بوجهين، وكان يعتبر ذلك نفاقا؛ نظرا إلى ما فيه من مناقضة مبدأ النصح لأئمة المسلمين وعامتهم. فقد ورد أن: "عبد الله بن عمر لقي ناسا خرجوا من عند مروان [بن الحكم] فقال: من أين جاء هؤلاء؟ قالوا: خرجنا من عند الأمير مروان قال: وكل حق رأيتموه تكلمتم به وأعنتم عليه، وكل منكر رأيتموه أنكرتموه ورددتموه عليه؟ قالوا: لا والله، بل يقول ما يُنكَر، فنقول: قد أصبتَ أصلحك الله! فإذا خرجنا من عنده قلنا: قاتله الله ما أظْلمَه وأفْجرَه! قال عبد الله: كنا بعهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نعد هذا نفاقا لمن كان هكذا."[3] و"قال أناس لابن عمر: إنا ندخل على سلطاننا، فنقول لهم خلاف ما نتكلم إذا خرجنا من عندهم، قال: كنا نعدها نفاقا."[4]

---

1 مسند أحمد، 34/ 552. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "صحيح لغيره."

2 سنن أبي داود، 4/ 557. وقال محققاه شعيب الأرنؤوط ومحمد دللي: "حديث صحيح."

3 مسند أحمد، 9/ 273. وقال محققوه شيعب الأرنؤوط وآخرون: "حديث صحيح."

4 صحيح البخاري، 9/ 71.

رفق الراعي بالرعية

ومن أمهات القيم السياسية الإسلامية رفق الراعي بالرعية. فكان النبي صلى الله عليه يُوصي أمراءه بالتيسير والرفق، كما في وصيته لمعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري حينما ولّى كلا منهما على إقليم من أقاليم اليمن: "عن أبي بردة، قال: بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا موسى ومعاذ بن جبل إلى اليمن، قال: وبعث كل واحد منهما على مخلاف [إقليم]، قال: واليمن مخلافان، ثم قال: يسِّرا ولا تعسِّرا، وبشِّرا ولا تنفِّرا."[1] وكان صلى الله عليه وسلم يدعو فيقول: "اللهم من ولِيَ من أمر أمتي شيئا فشَقَّ عليهم فاشْقُقْ عليه، ومن ولِيَ من أمر أمتي شيئا فرفَقَ بهم، فارفُقْ به."[2]

ومن مظاهر الرفق أن جعل الشرع الإسلامي طاعة السلطة الشرعية مقيَّدة بالاستطاعة: "من بايع إماما فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع."[3] فليس لحاكم -حتى ولو كان تامَّ الشرعية- أن يكلِّف رعيته من طاعته ما لا يطيقون، أو يجعل أمرهم عليهم رهَقاً، فهذا من التعسُّف وسوء استخدام السلطة الممنوع في شِرْعة الإسلام. وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم أرفقَ الحكام برعيته وألْيَنَهم جانبا في معاملتهم، رحمةً من الله وتفضُّلاً. قال تعالى: "فبما رحمة من الله لِنتَ لهم ولو كنتَ فظًّا غليظ القلب لانفضُّوا من حولك."[4] وقال عز وجل: "لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتُّم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم."[5] وكان صلى الله عليه وسلم خفيض الجناح متواضعا للناس، امتثالا لقول الله عز وجل: "واخفض جناحك للمؤمنين."[6]

---

1 صحيح البخاري، 5/ 161.

2 صحيح مسلم، 3/ 1458.

3 المرجع نفسه، 3/ 1472.

4 سورة آل عمران، 159.

5 سورة التوبة، الآية 128.

6 سورة الحِجْر، الآية 88.

ولم يكتف النبي صلى الله عليه وسلم بجعْل الاستطاعة شرطا في الطاعة، بل إنه صلى الله عليه وسلم كان يلقِّن رعيته أن لا يلتزموا من الطاعة إلا بما يستطيعون، على خلاف حكام الجور الذين يريدون من رعيتهم طاعة مطلقة. وقد وردت في هذا التلقين أحاديث عدة، منها ما رواه أنس بن مالك: "بايعنا رسولَ الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة، فقال: فيما استطعتم."[1] و"عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، قال: كنا إذا بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة، يقول لنا: فيما استطعتم."[2]

وعن عائشة بنت قدامة قالت: "كنت أنا مع أمي رائطة بنت سفيان الخزاعية، والنبي صلى الله عليه وسلم يبايع النسوة... فقال لهن النبي صلى الله عليه وسلم: قلن: (نعمْ فيما استطعتن). فكنَّ يقلن، وأقول معهن، وأمي تلقِّنني: قولي أيْ بُنَيَّةُ: (نعم فيما استطعتُ). فكنت أقول كما يقلْن."[3] وقد أدركت إحدى النساء المبايِعات معنى الرحمة والرفق المتضمَّن في هذا التلقين: "عن محمد بن المنكدر، قال: سمعتُ أميمة بنت رقيقة تقول: جئتُ النبي صلى الله عليه وسلم في نسوة نبايعُه، فقال لنا: فيما استطعْتُنَّ وأطقْتُنَّ. قلتُ: اللهُ ورسولُه أرحمُ بنا منا بأنفسنا."[4]

وقد أصرَّ عدد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على تذكير أمراء الجور الذين عاصروهم في بداية العهد الأموي بمعاني الرفق بالرعية، وبتشديد الشرع على من شق على رعيته أو تعسَّف في قيادتها. فقد ورد "أن عائذ بن عمرو -وكان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم- دخل على عبيد الله بن زياد، فقال: أيْ بنيّ، إني سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن شرَّ الرِّعاء الحُطَمة، فإياك أن تكون منهم."[5] قال الصنعاني في شرح هذا الحديث: "الرِّعاء... جمعُ راعٍ. الحُطَمَة... هو العنيف برعاية الإبل... ضربه صلى

---

[1] سنن ابن ماجه، 4/ 125. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "صحيح لغيره."

[2] صحيح البخاري، 9/ 77.

[3] مسند أحمد، 44/ 618. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "صحيح لغيره."

[4] سنن ابن ماجه، 4/ 128. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "إسناده صحيح."

[5] صحيح مسلم، 3/ 1461.

الله عليه وسلم مثلًا لولاة السوء."[1] ومن ذلك حديث الرفق بالرعية المتقدم الذي أخبر به معقل بن يسار في مرضه عبيدَ الله بن زياد.

وقد استلهم فقهاء السياسة الشرعية هذه المعاني النبوية فكتبوا يحضون الولاة على الرفق برعيتهم مسلمها وغير مسلمها. فهذا القلقشندي يؤكد أن من واجب الأمير تجاه الرعية "أن يسلك في السياسة سبل الصلاح، ويشملهم بلين الكَنَف وخفْض الجناح، ويَمُدَّ ظل رعايته على مسلمهم ومُعاهَدِهم، ويزحزح الأقذاء والشوائب عن مناهلهم في العدل ومواردهم، فينظر في مصالحهم نظراً يساوي فيه بين الضعيف والقويّ، ويقوم بأوْدهم قياما يهتدي به ويهديهم فيه إلى الصراط السويِّ."[2] وبيَّن الماوردي المعاني الشرعية والحِكَم العملية وراء ذلك، ومنها القيام بأمر الله، وامتلاك قلوب الناس. فحضَّ الأمير على أن "يحسن إلى رعيته إحسان من يؤدِّي حق الله فيهم، ويملك به خالصة قلوبهم. فإنه إن قدَرَ على ملكة أجسادهم بسلطانه، فليس يقدر على ملكة قلوبهم إلا بإحسانه."[3]

ولاحظ ابن خلدون بنفاذ بصيرة أثر التعسف السياسي في إفساد أخلاق الشعوب، وزرع أخلاق الذل والخوف والنفاق في قلوبها، وأثرَ الرفق بالرعية في قوة الدولة وتماسكها وحصانتها أمام أعدائها. قال ابن خلدون:

> "ويعود حسن الملكة إلى الرفق. فإن الملك إذا كان قاهرا، باطشا بالعقوبات، منقِّبا عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم، شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة، فتخلَّقوا بها، وفسدتْ بصائرُهم وأخلاقُهم. وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات، ففسدت الحماية بفساد النيات. وربما أجمعوا على قتله لذلك، فتفسد الدولة ويخرب السِّياج. وإن دام أمرُه عليهم

---

1 محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، **التنوير شرح الجامع الصغير** (الرياض: مكتبة دار السلام، 2001)، 3/ 620.

2 علي بن أحمد القلقشندي، **مآثر الإنافة في معالم الخلافة** (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 1985)، 3/ 116.

3 أبو الحسن الماوردي، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك** (بيروت: دار النهضة العربية، 1981)، 284.

وقهرُه فسدت العصبية لما قلناه أولا، وفسَد السِّياج من أصله بالعجز عن الحماية. وإذا كان رفيقاً بهم، متجاوزا عن سيئاتهم، استناموا إليه، ولاذوا به، وأُشْربوا محبَّته، واستماتوا دونه في محاربة أعدائه، فاستقام الأمر من كل جانب."[1]

ولابن خلدون لديه رأي طريف في قضية رفق الراعي بالرعية، فهو يرى أن الإنسان الحاد الذكاء لا يصلح قائدا سياسيا! لأنه سيحمل الرعية من عامة الناس على مستوى فهمه، فيَخرج بذلك عن مقتضى الرفق. يقول ابن خلدون: "واعلم أنه قلما تكون ملكة الرفق في من يكون يقظا شديد الذكاء من الناس، وأكثر ما يوجد الرفق في الغفل والمتغفل، وأقل ما يكون في اليقظ لأنه يكلف الرعية فوق طاقتهم لنفوذ نظره فيما وراء مداركهم."[2] وهذه مبالغة من ابن خلدون، تدل على الواقعية المفرطة في تفكيره السياسي.

منْع الاحتجاب عن الرعية

وقد ترتب على توصيف النص الإسلامي لموقع الحاكم باعتباره أجيرا للأمة، أنه لا يحل له أن يحتجب عن حاجات الناس، ولا يضع عراقيل بينهم وبينه، تمنعهم من إسماع أصواتهم له، وإيصال مظالمهم إليه، ومحاسبته على أداء الأمانة التي ائتمنوه عليها. وقد وردت الأحاديث النبوية مانعة من الاحتجاب عن الرعية. ومنها "أن أبا مريم الأزدي أخبره، قال: دخلتُ على معاوية [بن أبي سفيان] فقال: ما أنْعَمنا بك يا فلان -وهي كلمة [ترحيب] تقولها العرب- فقلتُ: حديثاً سمعتُه أخبرك به. سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من ولّاه الله شيئا من أمر المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخَلَّتهم وفقرهم احتجب الله عنه دون حاجته وخَلَّته وفقره. قال: فجعل [معاوية] رجلا على حوائج الناس."[3]

1 ابن خلدون، **المقدمة**، 236.

2 المرجع نفسه، 237.

3 سنن أبي داود، 5/ 570. وقال محققاه شعيب الأرنؤوط ومحمد قره بللي: "إسناده صحيح."

وكان النبي صلى الله عليه وسلم قدوة الأمراء في القرب من الرعية واجتناب إقامة أي حواجز بينه وبينهم. فقد ورد في الخبر أن امرأة "أتتْ باب النبي صلى الله عليه وسلم، فلم تجد عنده بوابين."[1] وقد رأينا من قبلُ كيف أن الوافد إلى المدينة كان أحيانا لا يميّز النبي صلى الله عليه وسلم من بين أصحابه، لغياب أي حواجز لأبهة السلطة في حياته.

واستلهاماً لهذا الهدي النبوي، نجد أن "عمر كره للوالي الاحتجاب عن رعيته،"[2] وكان يشتدُّ على أمرائه إذا بلغه عنهم الاحتجاب عن الرعية، كما تدل عليه قصة أمره بحرق باب القصر الذي بناه أميره على العراق سعد بن أبي وقاص. فقد "بلغ عمر أن سعدا لما بنى القصر قال: انقطع الصويت. فبعث إليه [عمر] محمد بن مسلمة، فلما قدم أخرج زنده، وأورى ناره، وابتاع حطبا بدرهم، وقيل لسعد: إن رجلا فعل كذا وكذا. فقال: ذاك محمد بن مسلمة. فخرج إليه فحلف بالله ما قاله، فقال: نؤدي عنك الذي تقولُه، ونفعل ما أُمِرْنا به. فأحرق الباب، ثم أقبل يعرض عليه أن يزوِّده فأبى. فخرج فقدم على عمر، فهجّر إليه، فسار ذهابه ورجوعه تسع عشرة، فقال: لولا حسن الظن بك لرأينا أنك لم تؤدّ عنا. قال: بلى، أرسل يقرأ السلام، ويعتذر، ويحلف بالله ما قاله..."[3]

وحذّر فقهاء السياسة الشرعية من الاحتجاب عن الرعية، فدعا ابن عبد الهادي الأمراء إلى التأسّي برسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا بـ"البروز للناس، وعدم الاحتجاب عنهم، والاختفاء منهم؛ لأنه عليه السلام لم يكن له بوّاب ولا حاجب."[4] واعتبر بعض فقهاء السياسة الاحتجاب عن الرعية مُؤْذنا بخراب الدول. قال الخَيْرَبَيْتي: "إن الاحتجاب وقتَ حوائج الخلائق أعظم آفة لزوال دولة الملوك، وأعظم سبب لخراب المملكة."[5] وهذا

1 صحيح البخاري، 2/ 79.

2 ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 35/ 40.

3 **مسند أحمد**، 1/ 558. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "رجاله ثقات رجال الشيخين، ورواية عباية بن رفاعة عن عمر مرسلة."

4 ابن عبد الهادي، "إيضاح طرق الاستقامة،" 102.

5 الخَيْرَبَيْتي، **الدرة الغراء**، 175.

رأي سديد؛ لأن الاحتجاب عن الرعية تفكيك للإرادة الجمعية للأمة، وقطيعة للرابطة الأخلاقية بين الحاكم والمحكوم.

منع الإكراه في الدين

لقد عانى البشر طوال تاريخهم نمطين من الاستبداد هما: استبداد مادي سياسي، يعتمد القهر والقسر وسيلة لإخضاع إرادة الحرية في النفس البشرية، واستبداد معنوي ديني يزيف وعي الإنسان بإنسانيته، ويقنعه بالعبودية والرضا بالدون. وقد جاء النص الإسلامي معلنا تحرير الإنسان من هذين الدائين، وذلك بثورته على الطاغوت الزماني والروحاني. فـ"الإسلام رسالة بآليات تحول دون الاستبدادين الروحاني: نفي الكنيسة المتعالية على الأمة أو الطاغوت الروحاني، والزماني: نفي الدولة المتعالية على الأمة أو الطاغوت الزماني."[1]

وجاء التحرير من السلطة الدينية، ومنع الإكراه في الدين، في نص قرآني محكم هو قوله تعالى: "لا إكراه في الدين."[2] وقد وردت هذه الآية بأعمِّ صيغ العموم في اللغة العربية، وهي صيغة النكرة في سياق النفي والنهي، منعاً لأيِّ تضييق لدلالته، أو التفاف على معناه الكليّ، فهو نص عام في حرية الاعتقاد ابتداءً واستمرارا وانتهاءً. وربما لا توجد نصوص في أي كتب دينية أبلغُ في حرية الدين من بعض آيات الجهاد في القرآن الكريم. فحين سنَّ القرآن الكريم للمسلمين القتال -بداية المرحلة المدنية من العهد النبوي- كانت حرية الدين من أهم غايات الجهاد ومسوغاته، تحقيقا لحرية العبادة للجميع دون قهر أو إكراه، ليكون الدين لله خالصا: "ولولا دفْعُ الله الناسَ بعضهم ببعض لهُدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يُذكر فيها اسم الله كثيراً."[3] ثم جعل القرآن الإكراه في الدين فتنة توجب على المسلمين القتال ضدها، حتى يرتفع الحرج عن ضمائر البشر، فيعبدوا ربهم دون قهر أو جبر:

---

1 أبو يعرب المرزوقي، **فلسفة الدين**، 26.

2 سورة البقرة، 256.

3 سورة الحج، 40.

"وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله،"[1] "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله."[2]

ثم جاءت السنة العملية مطابقة للنص القرآني، وذلك فيما رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنه: "أن أعرابيا بايع رسول الله صلى الله عليه وسلم على الإسلام، فأصاب الأعرابيَّ وعكٌ بالمدينة، فجاء الأعرابي إلى رسولِ الله صلى اللهُ عليه وسلم فقال: يا رسول الله، أَقِلْني بَيْعَتي، فأبى رسول الله صلى الله عليه وسلَم، ثم جاءه فقال: أَقِلْني بَيعَتي، فأبى، ثم جاءه فقال: أَقِلْني بيْعَتي، فأبى، فخرج الأعرابي [من المدينة]، فقال رسول الله صلَّى الله عليه وسلم: إنما المدينة كالكِير، تنفي خبثَها، وتنصَعُ طيبَها."[3] فهذا الحديث نص صريح في حالة ارتداد رجل عن الإسلام بعد أن بايع عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يعاقبه النبي صلى الله عليه وسلم بأي عقوبة كانت، ولا حبسه ولا استتابه، فضلا عن أن يقتله. وقد كان حسن الترابي سديد الرأي هنا إذ تمسَّك بهذا الأصل القرآني والنبوي، فعمَّم الحكم في الحرية الدينية، وكتب: "ويخلِّي الشرع للإنسان أن يصرف رأيه تثبتاً أو تعديلاً أو تبديلاً، ولو في أصل مذهبه مؤمناً، قد يؤاخَذ عليه غيباً في الآخرة، ولكن لا يؤذيه أحدٌ في الدنيا بأمر السلطان."[4]

وليس منع الإكراه في الدين -كما سنَّه الإسلام- مبنيا على فلسفة نسبية تسوِّي بين الأديان، أو موقف لاأدريٍّ يشكك فيها كلها، على نحو ما نجد في نظريات التعددية الدينية المعاصرة. بل هو مبدأ أخلاقي يقضي بحق الناس في المعاملة المنصِفة، بغضِّ النظر عما تقتنع به عقولهم من عقائد. والحكمة من وراء هذا المبدأ أن الإكراه لا يُثمر تديُّنا صادقا مقبولا عند الله تعالى، وإنما يورث نفاقا متلبسا بلبوس الدين. أما التدين الحق الخالص لله تعالى فهو

---

1 سورة البقرة، 193.

2 سورة الأنفال، 39.

3 صحيح البخاري، 9/ 79. صحيح مسلم، 2/ 1006.

4 حسن الترابي، السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع (بيروت: دار الساقي، 2003)، 166.

التدين المنقوع في الحرية، دون سلطة من الدولة أو سطوة من المجتمع: "فاعبد الله مخلصا له الدين ألا لله الدين الخالص."[1]

وهكذا بيَّن النص الإسلامي الارتباط الوثيق بين الإكراه في الدين وعدم الإخلاص في التدين، وأن الإكراه ينفي عن التدين أهم صفاته الجوهرية وهي الإخلاص القلبي. فحرية الدين ليست فريضة أخلاقية فقط، بل هي قانون وجودي؛ لأن الإيمان ينتمي إلى أفعال القلوب، ولا سيطرة لإنسان على قلب إنسان. فالإنسان لا يمكن إلزامه بعقيدة لا يعتقدها في باطن قلبه "وعلى فرض أن هناك ظروفا خارجية تُكرهه على لزوم عقيدة بعينها، فإن له في حرية باطنه غُنْية عن ظاهر القهر الذي يتعرض له."[2]

والعجب أن يتوصل فلاسفة غربيون -بنور الفطرة ونار التجربة- إلى هذه المعاني القرآنية التي تمنع الإكراه في الدين، وتربط بين حرية التدين والإخلاص في الدين، ولا يهتدي إليها كثير من فقهاء المسلمين إلى اليوم. فقد عانت المجتمعات الأوربية فظائع بسبب التعصب الديني والصراع اللاهوتي بين الطوائف المسيحية، ولاحظ الفيلسوف الفرنسي فولتير أنه "مِن كل آية متنازع عليها في الكتاب المقدس انبجس عنفٌ مسلَّح بالسفسطة والخناجر، أطلق العنان للجنون والقسوة بين البشر."[3] وأوضح فولتير أنه "لَمِن مُنتهى الحُمْق أن يدَّعي مدَّعٍ أنه قادر على حمل البشر قاطبة على التفكير بطريقة واحدة في شؤون الميتافيزيقا. فتطويع الكون برمَّته بقوة السلاح أسهل بما لا يقاس من تطويع العقول في مدينة واحدة."[4] كما توصل جون لوك إلى تقرير بديهة غابت عن بال المتعصبين في كل عصر، وهي أنْ "ليست النار والسيف أداتين لإقناع البشر بأنهم على خطأ."[5]

---

1 سورة الزمر، 3.

2 طه عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيْق العلمانية إلى سـعة الائتمانية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، 69.

3 فولتير، **رسالة في التسامح**، ترجمة هنرييت عبودي (دمشق: دار بترا، 2006)، 161.

4 المرجع نفسه، 159.

5 جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمة منى أبو سنة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997)، 34.

لذلك لم يَرِد قط عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قتل شخصا بتهمة الردة، رغم ورود الأخبار عن أفراد من المسلمين الأولين في العصر النبوي ارتدُّوا ولم يُقتَلوا، كما رأينا في قصة الأعرابي. وهي ليست الحالة الوحيدة. قال البيهقي: "وقد آمن بعض الناس، ثم ارتد، ثم أظهر الإيمان، فلم يقتله رسول الله صلى الله عليه وسلم."[1] ومنهم من لم يرجع إلى الإسلام أبدا، بل ازداد كفرا على كفر، كما تدل عليه الآية القرآنية: "إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا..."[2] ولو سارت الأمور في التاريخ الإسلامي طبقا للمبدأ القرآني العظيم: "لا إكراه في الدين" لكانت الحرية الدينية المطلقة من أهم منجزات الحضارة الإسلامية، وأكبرِ مظاهرها السياسية، وأعظمِ إسهاماتها في المسيرة الإنسانية. بيد أن ارتداد بعض القبائل العربية في صدر الإسلام، وتمردها على الدولة، جعل حرية الدين تتحول شأناً سياسيا في وقت مبكر من حياة المسلمين، فاختلطت في الثقافة الإسلامية جوانب الرأي والاعتقاد مع جوانب السياسة والاجتماع، ولم يرتفع هذا اللبس بشكل كامل حتى اليوم.

لقد قاتل الصحابة جماعات المرتدين المحاربين في عصر الخليفة الأول أبي بكر الصديق، لكن ذلك ليس مرادفا لقتل الفرد المرتد المسالم الذي شاع القول به في الفقه الإسلامي بعد ذلك. والتمييز بين قتال المرتد المحارب وقتل المرتد المسالم أمر ضروري شرعا ومنطقا، وهو ليس بالأمر الجديد، فقد عزاه ابن حزم إلى طائفة من أهل العلم، وشرحه بموضوعية حتى كاد يتبنّاه فقال: "ووجوب القتال هو حكم آخر غير وجوب القتل بعد القدرة، فإن قتال من بغى على المسلم، أو منع حقا قِبَله وحارب دونه، فرضٌ واجبٌ بلا خلاف، ولا حجة في قتال أبي بكر رضي الله عنه أهل الردة، لأنه حق بلا شك، ولم نخالفكم في هذا، ولا يصح أصلا عن أبي بكر أنه ظفر بمرتد عن الإسلام غير ممتنع باستتابة فتاب فتركه، أو لم يتب فقتله، هذا ما لا يجدونه."[3]

---

1 أبو بكر البيهقي، معرفة السنن والآثار (كراتشي: جامعة الدراسات الإسلامية، 1991)، 12/ 248.

2 سورة النساء، 137.

3 ابن حزم، المحلّى، 12/ 116.

وإذا سلَّمنا بصحة حديث: "من بدَّل دينه فاقتلوه"[1] الذي استند إليه جمهور الفقهاء في القول بقتل المرتد -وهو تسليم صعب-[2] فلا مناص من اعتباره من العام المخصوص، ومخصِّصه هو ما ورد في أحاديث أخرى تتحدث عن "التارك لدينه المفارق للجماعة."[3] فتُحصر العقوبة في من جمع بين الردة الاعتقادية والموقف السياسي العسكري الممزق للمجتمع. ولا يختلف اثنان في أن الخارجين على أي أمة وعلى سلطتها الشرعية يستحقون العقوبة، بغضِّ النظر عن موقفهم مما تدين بهم الأمة من عقائد دينية.

لقد اختلطت في الفقه الإسلامي -في عصر مبكر- مسألتان من طبيعتين مختلفتين تماما، وهما قتال المرتد المحارب وقتل المرتد المسالم. لكن فقهاء المذهب الحنفي منعوا قتل المرأة بالردة لأنها غير مقاتلة، قال الفقيه الحنفي الكاساني: "والقتل ليس من لوازم الردة عندنا، فإن المرتدة لا تُقتل بلا خلاف بين أصحابنا."[4] وقد احتج الفقيه الأزهري المعاصر عبد المتعالي الصعيدي بهذا المنحى في الفقه الحنفي على منع قتل المرتد المسالم، وهو احتجاج حسن.[5] ويدل الفقه الحنفي هنا على أن التمييز بين المرتد المسالم والمحارب ظل موقفا كامناً في العقل الفقهي الإسلامي، بسبب ضغط النص الإسلامي على الضمير المسلم، وهو نص لا يدع مجالا للبس في منع الإكراه في الدين. ورغم أن ثقافة الإكراه الشائعة في عصر الإمبراطوريات طمرت ذلك النص، فإنها لم تستطيع إخفاءه تماما.

وربما تعود جذور حدِّ الردة في الفقه الإسلامي إلى تأثير المواريث الإمبراطورية الفارسية التي سنفصل فيها القول في الفصل الرابع. ونكتفي هنا بالإشارة إلى ما ورد في أقدم نص

---

1 **صحيح البخاري**، 4/ 61.

2 عن التشكيك في صحة هذا الحديث، والطعن في بعض رواته، راجع: طه جابر العلواني، **لا إكراه في الدين** (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006)، 127-128.

3 **صحيح مسلم**، 3/ 1302.

4 علاء الدين الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، 15/ 420.

5 عبد المتعال الصعيدي، **الحرية الدينية في الإسلام** (القاهرة: دار الكتاب المصري، 2012)، 38.

سياسي فارسي اطَّلع عليه المسلمون، وهو كتاب تُنْسُر. فقد قسَّم تُنْسُر الجرائم التي كان يعاقب عليها القانون أيام الملك أردشير -مؤسس الدولة الساسانية- ثلاثة أصناف: جرائم في حق الله وهي الردة والبدعة في الدين، وأخرى في حق المِلك، وثالثة بين الناس. أما من "يرتد عن الدين ويُحدث البدع في الشريعة" فكانت عقوبته قبل أردشير هي القتل مباشرة، لكن أردشير خففها، فسنَّ الاستتابة قبل القتل عقوبة للردة عن الدين "فأمر أردشير بأن يُحبس الأثيم، وأن يداوِم العلماء تلاوة أحكام الشريعة عليه مدة عام، وينصحوه ويبينوا له الأدلة والبراهين، ويزيلوا الشبهة عنه، فإن تاب وأناب واستغفر أطلقوه، وإذا حمله الإصرار والاستكبار على الردة أمروا بقتله."[1] وما سنَّه أردشير من الإكراه في الدين هو ما انتهى جمهور فقهاء المسلمين إلى تبنّيه بكل أسف.

وخلاصة الأمر أن منع الإكراه في الدين من أهم القيم السياسية الإسلامية. وينبثق من مبدأ منع الإكراه في الدين، كل الحريات المتصلة بالتفكير والتعبير. فإذا كان من حق الناس الاختلاف في فهم المعاني الكلية ذات الصلة بأصل الوجود ومغزى الحياة، دون أن تترتب على ذلك عقوبة دنيوية، ولا ذريعة لحيف بعضهم على بعض، فالأَوْلى أن يكون من حقهم الاختلاف فيما هو دون ذلك من اجتهادات في تفاصيل الرأي وتقديرات الحياة.

وحدة الأمة السياسية

ورد التنصيص على وحدة الجماعة المسلمة في القرآن والسنة، وحمل هذا التنصيص معنى الوحدة في الزمان، فقد وردت آيتان قرآنيتان في الوحدة في سياق التعقيب على حياة الأنبياء السابقين، للتذكير بأن أمة الإسلام امتداد لأمم الرسالات السابقة: "إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون،"[2] "وأن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون."[3] كما حملت

---

1 تُنْسُر، كتاب تُنْسُر: أقدم نص عن النظم الفارسية قبل الإسلام، ترجمة يحيى الخشاب (القاهرة: مطبعة مصر، 1954)، 38.

2 سورة الأنبياء، 92.

3 سورة المؤمنين، 52.

النصوص معنى الوحدة السياسية، بمعنى وحدة الهيكل السياسي الجامع، أو وحدة الإرادة السياسية والالتزام السياسي في حال تعذر بناء إطار سياسي جامع للمسلمين.

ورسمت الأحاديث النبوية حدود الأمة بشكل واضح. ومن النصوص ذات الدلالة المهمة في هذا السياق قول النبي صلى الله عليه وسلم: "المسلمون تتكافأ دماؤهم، يسعى بذمتهم أدناهم، ويُجِير عليهم أقصاهم، وهم يدٌ على مَن سواهم."[1] ففي هذا الحديث تأسيس رابطة سياسية إسلامية تتضمن إلزاما والتزاما لأطراف الجماعة المسلمة في العصر النبوي قبائل وبطونا وحواضر، فتجعلهم كتلة واحدة من حيث التعاون ضد العدو الخارجي، ويلتزم كل مكوناتها بما التزم به أي طرف منها، حتى وإن كان أقلّها عدداً وشأناً بالمعايير الاجتماعية السائدة قبل الإسلام.

ولما دخل النبي -صلى الله عليه وسلم- مكة فاتحا، قام في الناس خطيبا، فقال: "يا أيها الناس، إنه ما كان مِن حلف في الجاهلية فإن الإسلام لم يزده إلا شدة، ولا حلف في الإسلام. والمسلمون يد على من سواهم."[2] فهذه الخطبة يوم فتح مكة تؤسس بناء حلف سياسي إسلامي جديد يتجاوز الأحلاف القبلية السابقة على الإسلام، ويحتوي منها ما لا يتعارض مع وحدة الأمة الجديدة، ويجعل تضامن الأمة الإسلامية هو الأصل والقاعدة.

ولم يحرص فقهاء السياسة الشرعية على شيء مثلما حرصوا على الوحدة السياسية للأمة، والإبقاء عليها بأي صيغة ممكنة. وما ساد منذ عصر الماوردي من نظريات سياسية تشرِّع "إمارة الاستيلاء" لم تكن سوى سعْي للتوفيق بين سلطة الخلفاء العباسيين الذاوية، وسلطة الأمراء العسكريين المسيطرين بالقوة. وقد عرَّف الماوردي إمارة الاستيلاء، فقال: "وأما إمارة الاستيلاء التي تُعقَد عن اضطرار، فهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد [فـ]يقلده الخليفة إمارتها، ويفوِّض إليه تدبيرها وسياستها."[3]

---

1 **سنن أبي داود**، 4/ 397 وقال محققه شعيب الأرنؤوط: "صحيح لغيره، وهذا إسناد حسن."

2 **مسند أحمد**، 11/ 288. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "صحيح."

3 الماوردي، **الأحكام السلطانية**، 1/ 66.

فقد ألزم الفقهاءُ القادةَ العسكريين الذين استولوا على أطراف الإمبراطورية العباسية المتهالكة أن يأخذوا من الخليفة العباسي تفويضا بحكم تلك الأطراف. وهو تفويض شكلي من الناحية القانونية؛ لأنه تشريع لأمرٍ تم بالقوة والقهر، لكنّ له قيمة سياسية عظيمة، وهي بقاء أولئك الأمراء المتغلبين على الأطراف مرتبطين بمركز الدولة في بغداد برباط معنوي على الأقل، يضمن الحد الأدنى من التعاضد والمناصرة. وهذا أبلغ مثال على تشبث فقهاء السياسة الشرعية بوحدة الأمة، حتى ولو كانت في صيغة شكلية، فهو يحفظ للأمة الحد الأدنى من الوحدة المعنوية، بعد تفكك أوصال دولتها الجامعة.

ولذلك كانت الفاجعة بسقوط الخلافة العباسية على أيدي المغول منتصف القرن السابع الميلادي، ثم سقوط الخلافة العثمانية على أيدي المستعمرين الأوربيين في العصر الحديث، هزة عنيفة للضمير المسلم؛ لأن كلا السقوطين حمَل معاني اليُتْم والانكشاف الكامل، وتمزُّقِ آخر رابط سياسي بين المسلمين، حتى وإن كان رابطا رمزيا. وقد تتبعت الباحثة مُنَى حسَّان التمزق النفسي الذي نتج عن ذلك في دراسة مقارنة لهاتين الفاجعتين، وكيف خلَّفتْ الفاجعتان بِحاراً من الأحزان تجاوزت مكانهما وزمانهما بكثير، وكيف أصبح مفهوم الخلافة "رمزا ثقافيا" في الذاكرة التاريخية الإسلامية يصعب تجاوزه.[1]

ومهما يكن من أمر، فإن تأثير نصوص الوحي الإسلامي الحاضَّة على وحدة الأمة، والتراث الفقهي المتشبث بهذه الوحدة، جعل الضمير المسلم عبر القرون متعلقا بوحدة الأمة الإسلامية، طامحاً إلى رؤية التعاون والتعاضد والتناصر في هذه الأمة، ووجود الحد الأدنى من المظلة الجامعة لها، حتى وإن توزعت على كيانات سياسية عديدة.

تلكم هي القيم السياسية الإسلامية في صيغتها النصية التأسيسية، قبل أن تعبث بها أيدي الزمان، وتغشاها غواشي التاريخ. وهي قيم تقدم أساسا أخلاقيا مكينا للنظام السياسي الرشيد. ويدل استعراض هذه القيم على أن النص الإسلامي قدَّم للبشرية قيما سياسية

---

1 Mona Hassan, *Longing for the Lost Caliphate A Transregional History* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 2, 19.

جليلة، تجيب على الأسئلة الأبدية في فلسفة السياسة حول ضرورة الدولة، ومن يحق له أن يحكم وبأي حق يحكم، بما يحقق الكرامة للفرد والعدل للمجتمع.

ونذكِّر هنا بما صدَّرنا به هذا القسم من الدراسة، وهم أن مُجمل القيم السياسية الإسلامية يمكن اختصارها في عبارة "التأمر في الأمير" الواردة في قصة جابر بن عبد الله مع الحكيم اليمني ذي عمرو. فكل هذه القيم تتجه وجهة واحدة وهي تحكُّم الأمة في حكَّامها، ومنع تحكُّمهم فيها، واعتبار الأمير أجيرا للأمة لا جبَّارا عليها، ومنْع الظالم أن يكون حاكما، ومنْع الحاكم أن يكون ظالما، واستحثاث الحاكم على حسن الأداء، ومراقبته الدائمة، والأخذ على يده إن ظلم، وعزله إذا عجز أو خان.

وقد كان أنتوني بلاك دقيق الملاحظة حين كتب أن "الإسلام مثَّل قطيعة في التفكير البشري بشأن السياسة والمجتمع،"[1] وأن في القلب من هذه القطيعة "نقْل السلطة من يد الإمبراطورية إلى يد الرسول، ثم إلى أيدي الجماعة المؤمنة."[2] حقاً، لقد قدَّم الإسلام أساسا أخلاقيا مكينا للنظام السياسي الرشيد -ابتداءً واستمراراً، بناءً وأداءً- وأحدث ثورة في القيم السياسية لم يعرف التاريخ القديم لها مثيلا، ولا تزال البشرية تصارع في سبيل الوصول إليها في العصر الحديث.

ونختم هذا القسم بالإشارة إلى الثمرة الاجتماعية والسياسية لهذه القيم. فيمكن القول إن الثمرة الاجتماعية للقيم السياسية الإسلامية هي تحقيق العدل، وأن ثمرتها السياسية هي بناء الدولة المنسجمة. ومفهوم الدولة المنسجمة مفهوم هيجلي، يجعل انسجام إرادة الحاكم والمحكوم أهم مصدر من مصادر قوة الدولة. وقد شرح هيجل هذا المفهوم بقوله: "إن الدولة تكون قد تأسست تأسيسا متيناً، وتكون قوية من الناحية الداخلية، حينما تتحدد المصلحة الخاصة للمواطنين مع المصلحة العامة للدولة، وحين يجد كل منهما في الآخر

1 Black, *History of Islamic Political Thought*, 9.

2 Ibid., 9.

إشباعَه وتحقُّقَه الفعلي... واللحظة التي تبلغ فيها الدولة هذه الحالة من الانسجام هي فترة ازدهارها وقوَّتها وبسالتها ورخائها."[1]

وليس المراد هنا الانسجام الفكري والعقدي، فذلك أمر مستحيل في المجتمعات البشرية، فليس من الضروري لقوة الدول أن يؤمن الناس بالعقيدة ذاتها، أو ينتموا إلى العرق ذاته، لكن من الضروري أن تتحد إرادة الحاكم والمحكوم في انسجام تعاقدي طوعي على أساس من العدل والحرية. وكما بيَّن هيجل فـ"إن قوام الحرية هو اتفاق الأفراد جميعا في الدولة على تنظيماتها،"[2] و"الدولة هي التحقق الفعلي للحرية."[3] وهذا هو معنى الانسجام الذي قصده هيجل.

أما الانسجام الظاهر الذي بدا على السطح من صورة الإمبراطوريات الجبرية القديمة، أو الدول الفاشية المعاصرة، فهو انسجام زائف؛ لأنه ليس مبنيا على العدل والحرية. فالدولة المنسجمة التي بشَّر بها هيجل قريبة -في بعض وجوهها- من الدولة التي أسسها الإسلام بقيمه السياسية الكبرى، حيث انتقلت السلطة من حيِّز القهر والإكراه إلى حيِّز التعاقد والتراضي، وهو أمر يضمن وحدة إرادة الحاكم والمحكوم.

---

1 هيجل، **العقل في التاريخ**، 94.

2 المرجع نفسه، 115.

3 المرجع نفسه، 111.

القسم الثاني

التأمُّر عن غير إمرة:

أعباء الزمان والمكان

"خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: أخذ الراية زيد فأصيب، ثم أخذها جعفر فأصيب، ثم أخذها عبد الله بن رواحة فأصيب، ثم أخذها خالد بن الوليد عن غير إمرة ففُتح عليه."

صحيح البخاري

الفصل الثالث
فراغٌ على تخوم الإمبراطوريات

مِن عهد عادٍ كان معروفاً لنا أسْرُ الملوك وقتْلُها وقتالُها
بشامة بن حزن

"الإسلام حوَّل قبائل الجزيرة العربية من أعراب إلى عرب."
جمال حمدان، **صفحات من أوراقه الخاصة**

كانت الدولة النبوية تجسيدا لأمهات القيم السياسية الإسلامية التي استعرضناها في القسم الأول من هذه الدراسة، فمن حيث البناء السياسي وُلدت دولة النبوة "وعدًا" من خلال بيعة العقبة الأولى والثانية، وتأسست "عقدًا" عبر دستور المدينة الشهير، وتوسعت "عهدًا" بانضمام جماعات عربية غير مسلمة إليها، ومنها يهودُ المدينة، ونصارى نجران، ومجوسُ هجر. وفي الحالات الثلاث -الوعد والعقد والعهد- كانت فكرة التعاقد هي محور العلاقة السياسية وأساس الدولة. ومن حيث الأداء السياسي ساد في دولة النبوة الفصل بين المجال العام والمجال الخاص، والفصل بين المال العام والمال الخاص، وكان المنصب العام أمانةً لا وراثةً أو مُلكاً شخصيا.

كما تجسدت هذه القيم السياسية في الخلافة الراشدة إجمالاً. فوصل كل من الخلفاء الراشدين الأربعة إلى السلطة بالتراضي، لا بالوراثة ولا بالغلبة، وكانت الجماعة هي التي تتحكم في حكامها طبقا لمبدأ "التأمُّر في الأمير." كما سعى الخلفاء الراشدون إلى تحقيق القيم

السياسية الإسلامية، بقدر ما تتيحه ظروف الزمان والمكان والعُرف التاريخي في عصرهم. وحينما جنحت السلطة إلى الاستئثار بالثروة والسلطة في أواخر أيام عثمان بن عفان، كان ذلك بذرة للفتن السياسية التي عصفت بتجربة الخلافة الراشدة كلها، وقادت الأمة في مسار آخر، هو الذي نعبِّر عنه هنا بـ"التأمُّر عن غير إمرة."

يتناول هذا الفصل الثالث حركة القيم السياسية الإسلامية في الزمان، وتفاعلها مع المكان، من خلال بيان الفراغ السياسي العربي الذي وُلدتْ فيه الدولة الإسلامية الأولى في المدينة المنورة. ويتناول الفصل الذي يليه البيئة الإمبراطورية التي كانت محيطة بتلك الدولة الوليدة. ويهدف الفصلان إلى فهم أفضل لأثر السياق التاريخي في تلقِّي القيم السياسية الإسلامية وتنزيلها على الأرض.

إن كل ما شرحناه من قيم سياسية إسلامية في القسم الأول من هذه الدراسة كان مدلوله متعلقا بالظروف الطبيعية، التي لا تتزاحم فيها القيم. لكن السياسة إذا خرجت من عالم التجريد إلى عالم الوقائع، فقلَّما تَسْلم من تزاحمٍ بين القيم السياسية قد يؤدي إلى التضحية بشرعية السلطة مؤقتا لصالح وحدة الأمة أو بقائها. وهو خيار خطِرٌ -رغم ضرورته في بعض الظروف- لأنه يفتح ثغرات في البناء السياسي قد يدخل منها الطامحون الطامحون إلى غصب الأمة أمرَها، بذريعة إنقاذها من الانهيار الداخلي أو الغزو الخارجي.

وفي كل فكر دستوري -جدير بهذا الاسم- مساحة لحالات الضرورة والاستثناء التي يصبح فيها كيان الأمة في خطر داهم أو واقع، وتتعيَّن التضحية ببعض القيم الدستورية مؤقتا لصالح بقاء الأمة. وما كان النص الإسلامي ليخلوَ من مساحة لفقه الضرورة هذا، نظرا إلى حاجة الناس إليه. وفهْمُ هذا الباب من النص السياسي الإسلامي يفيدنا كثيرا في وضع فقه التكيف والتعايش مع الاستبداد خلال التاريخ الإسلامي في سياق الزمان والمكان، واستيعاب الخطأ الفادح الذي وقع فيه فقهاء السياسة الشرعية حينما صاغوا الرخصة بلغة العزيمة، وكبَّلوا الأمة بنظريات تؤبِّد الاستبداد، وتسدُّ أبواب الرجعة إلى القيم النصِّية الخالدة. وقد بينَّا في المدخل أن الإسلام ترك مساحة تشريعية لظروف الضرورات السياسية والعسكرية، وهي ما عبرنا عنه بمبدأ "التأمر عن غير إمرة." فما نطمح إليه في هذا الفصل هو

تشريح السياق التاريخي في الجزيرة العربية قبيل الإسلام، وكيف ساق ذلك السياق مسيرة الحضارة الإسلامية في مسار "التأمر عن غير إمرة" وحرَمها من التمسك بمسار "التأمر في الأمير."

المبادئ والبيئة الصالحة

تحتاج القيم الكبرى إلى بيئة صالحة لتنغرس في الأرض قوية ثابتة، وتغير حياة البشر إلى الأفضل والأجمل. ولعل ذلك من حكمة الله تعالى في اختيار جزيرة العرب لتكون الحاضنة الأولى لمبادئ الإسلام، والصفحة البيضاء التي ترتسم عليها قيمه ابتداء غير ملتبسة بمواريث العبودية السياسية السائدة في العالم آنذاك. وإذا بحثنا عن أقرب شبيه لذلك في التاريخ المعاصر، فلعله في القارة الأميركية البكر، حيث وَجدت أفكار التنوير السياسي الأوربية -التي صاغها جون لوك وجان جاك روسو وغيرهما- أرضا صالحة للتجسُّد العملي، بعيدا عن المواريث الدينية والسياسية التي كانت تزدحم بها القارة الأوربية العجوز. وقد لاحظ هيجل ذلك فكتب أن أميركا هي "بلاد الأحلام لكل أولئك الذين ملوا وضجروا من مخزن الأسلحة التاريخي في أوربا القديمة."[1] وروى هيجل عن نابليون أنه كان يقول: "أوربا القديمة هذه تُشعرني بالسأم."[2]

وقد أدرك غوستاف لوبون أهمية "البيئة الصالحة" لنمو المبادئ السياسية، إذ لاحظ "سرعة انتشار كثير من المبادئ بين الناس أيام الثورة الفرنسية."[3] ثم بيَّن أن هذه المبادئ ليست جديدة، بل لها جذورٌ ضاربة في تاريخ أثينا وروما، ولها قاعدة فكرية وأخلاقية في أعمال الفلاسفة الفرنسيين السابقين على عصر الثورة الفرنسية. إنما الجديد هو السياق الملائم

---

1 هيجل، العقل في التاريخ، 165.

2 المرجع نفسه.

3 لوبون، روح الثورات، 98.

الذي سمح لها بالنمو والتفتُّق، فـ"هذه المبادئ التي لم تكن حديثة، لم يظهر تأثيرُها قبل الثورة الفرنسية لعدم مصادفتها بيئة صالحة."[1]

وسياق الجزيرة العربية الذي وُلد فيه الإسلام كان مواتياً من الناحيتين الاعتقادية والثقافية، وهما الأهمّ في تقديم منظور جديد إلى العقول، وزرع منظومة قيمٍ جديدة في الضمائر. وكان مواتياً أيضا من حيث ترسُّخ فكرة الحرية وفطرة العزة فيه، إذ كان مجتمع العرب قُبيل الإسلام مجتمعا طليقا، يتمتع بحرية فائضة لا تعرف معنى الانتظام في مؤسسات سياسية أو قانونية، ويأنف أبناؤه من أي خضوع للملوك والسلاطين. وكانت قبائل العرب تفتخر بأنها "لقاح" وهي صفة تجمع بين الحرية والعزة: "يقال حيٌّ لقاحٌ للذين لا يدينون للملوك، أو لم يُصبْهم في الجاهلية سِباءٌ."[2] وقد وصف المؤرخون والأدباء العرب عدداً من هذه القبائل والأحلاف القبلية بهذا الوصف. فابن حبيب يقول: "فأما مُضَر فكانوا لقاحًا لا يدينون للملوك"[3] وابن الأثير يقول: "وكانت عامرُ أيضا لقاحا لا يدينون للملوك."[4] ولم تكن القيادة القبلية التي عرفتْها الجزيرة العربية قيادة تسلطية -كما هو شأن الملوك- بل كانت سلطتها عرفية طوعية.

وكانت هذه الحرية الفائضة أشدَّ حضوراً ورسوخاً في أرض الحجاز التي ظهر فيها الإسلام أولَ ما ظهر. فأهل مكة -التي سيولد فيها الإسلام- كانوا أشدَّ أهل الحجاز أصالةً في البعد عن قهر الدولة وسلطانها، والبيت الحرام الذي سيصبح قبلة المسلمين هو قلب هذه الحرية المتوارثَة بين العرب جيلا بعد جيل. وهذا أمر أدركه الجاحظ فجعل صفة "العتيق" التي يوصف بها البيت الحرام مشتقة من مصدر "العِتْق" أي الحرية، فكتب: إن مكة "لم تزل أمْناً ولَقَاحاً، لا تؤدِّي إتاوة، ولا تَدين للملوك، ولذلك سُمِّي [البيت الحرام] البيت العتيق،

---

1 المرجع نفسه.

2 عبد القادر بن عمر البغدادي، **خزانة الأدب ولبُّ لُباب لسان العرب** (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997)، 8/ 22.

3 محمد بن حبيب، **المحبَّر** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، بدون تاريخ)، 253.

4 عز الدين ابن الأثير، **الكامل في التاريخ** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، 1/ 570.

لأنه لم يزل حراً لم يمْلكه أحد."[1] وليس من ريب أن الإسلام أفاد كثيرا من هذه الخصائص الاجتماعية والثقافية التي كانت سائدة في الجزيرة العربية، فلم يكن شعب مؤهل لتلقي الرسالة الإسلامية يومها أكثر من شعب العرب، و"الله أعلم حيث يجعل رسالته."[2]

لكن ذلك السياق العربي كان منفلتا من أي ضابط سياسي، عصياً على فكرة الدولة التعاقدية التي سنَّتْها النصوص الإسلامية، وبذر بذرتها النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه الراشدون. فكان في حاجة إلى ترويض شديد ليتقبل فكرة الدولة والنظام والقانون. ورغم ثراء النص الإسلامي في القيم السياسية، وعظمة التجربة النبوية والراشدية، فإن السياق التاريخي في القرن السابع الميلادي لم يسمح بتفتُّق القيم السياسية الإسلامية، وتحوُّلها إلى مؤسسات راسخة وإجراءات ثابتة تضبط حركة الحياة.

لقد اتسم السياق التاريخي الذي وُلد فيه الإسلام بسِمتين محوريتين، هما: الفراغ السياسي السائد في الجزيرة العربية عند ظهور الإسلام، والنموذج الإمبراطوري المحيط بالجزيرة العربية آنذاك. وقد أثمر كلا الأمرين ثمرتين متناقضتين: فالفراغ السياسي العربي أفاد الإسلام من حيث سهَّل عليه تأسيس قيم جديدة في السياسة لم تعرف البشرية مثيلا لها من قبل، لكنه أضرَّ بالإسلام كثيرا من حيث إنه سهَّل انفجار الفتن السياسية العاصفة في صدر الإسلام، فهدم النموذج السياسي الذي أسسه قبل أن يصلُب ويشتدَّ عودُه.

أما السياق الإمبراطوري المحيط بالجزيرة العربية فقد أفاد المسلمين الأوائل من العرب في الاستمداد من نماذج دول قائمة، ووراثة بنْيتها الإدارية، ورسومها السياسية، فاختصر عليهم طريق بناء دولة كبرى في فترة وجيزة. وما كانت تقاليد العرب السياسية الضحلة لتسعفهم في بناء تلك الدولة إلا بعد تراكم قرون عدة. لكن هذا السياق الإمبراطوري أثَّر تأثيرا سيئا من حيث مزاحمته منظومة القيم السياسية الإسلامية بمنظومة قيم سياسية مناقضة تماما لما شرعه الإسلام في عالم السياسة من قيم وأحكام.

---

1 عمرو بن بحر الجاحظ، **الحيوان** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ)، 3/ 73.

2 سورة الأنعام، 124.

حلف الفوضى والطغيان

لقد زاحمت كل من فوضى الجزيرة العربية وطغيان الأباطرة المحيطين بها قيَمَ الإسلام السياسية في مهدها. ولم تكن الحضارة الإسلامية أول اجتماع إنساني تتنازعه نوازع الفوضى والطغيان. بل إن هذا التنازع كان -ولا يزال- يهدد كل اجتماع إنساني. وللصحابي عبد الله بن عباس قول مُستطرَف في تفسير الآية القرآنية: "قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم"[1] نحا فيه هذا المنحى، حيث فسَّر العذابَ الذي يصيب المجتمعات من فوق بأنه "ولاة الجور،" والعذابَ الذي يصيبها من تحت بأنه "سفلة السوء."[2]

فقد كشفتْ هذه الآية الكريمة -طبقاً لفهم ابن عباس- نمطين من العذاب يصيبان الأمم، فيهدمان حياتها الجماعية، ويخرِّبان اجتماعها السياسي، وهما: قهر حكام الاستبداد شعوبهم، وتسلط حثالة المجتمع على رقاب الناس في ظروف الفوضى والفراغ السياسي. ورغم أن العذاب من فوق والعذاب من تحت الوارديْن في الآية يحتملان معنى العذاب الحِسِّي، كالكوارث الطبيعية التي أهلك الله بها أُمماً من قبلُ، فإن ابن عباس اختار التفسير الاجتماعي للآية. وقد دافع محمد أبو زهرة عن وجاهة هذا التفسير الاجتماعي (أو المعنوي كما يدعوه) فقال:

> "ورُوِيَ عن ابن عباس أنه فسَّر العذاب من فوقهم بفوقية معنوية، وهم الأئمة المفسدون، والحاكمون العابثون، ومن هم تحت أرجلهم بالرَّعاع الأقربين يهرفون بما لا يعرفون، ويتبعون كل ناعق يدعو إلى هواه، ويقفون على ما يريد. فعلى هذا النظر تكون الفوقية والتحتية ليست حسية، وإن لذلك الكلام وجهاً من الحقيقة، فإن أشدَّ ما تصابُ به الأمم أن تتحكم فيهم أئمة

---

1 سورة الأنعام، 65.

2 انظر: أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير** (بيروت: دار الفكر، 1420 هـ)، 4/ 543. وقريب منه عند أبي منصور محمد بن محمود الماتريدي، **تأويلات أهل السنّة** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 4/ 113. ومحمد بن علي الشوكاني، **فتح القدير** (دمشق: دار ابن كثير، 1414 هـ)، 2/ 144.

الفساد، وأن يجدوا تابعاً من الذين لا يعرفون كيف يُرادُون... وإني أرى أن العذاب الذي ينزل من فوق، والذي يجيء من تحت الأرجل، كلا الأمرين يشمل الحسي، ويشمل المعنوي بولاة السوء، وتحكُّم السفلة ومن لا يفقهون، ويتَّبعون كل ناعق، ولا يميزون بين الخبيث وغيره."[1]

وتزكِّي الفلسفة السياسية ما ذهب إليه ابن عباس، إذ تدل على أن الاجتماع السياسي السليم يقوم على دعامتين، هما: الحرية والنظام، فالحرية تضمن إنسانية الإنسان، ولعل جان جاك روسو على حق إذ كتب أن "تنازل الإنسان عن حريته هو تنازلٌ عن إنسانيته."[2] أما النظام -أو القانون- فهو الذي يحفظ للمجتمع الإرادة المشتركة، ومن دون إرادة مشتركة لا وجود للدولة.

ويتحلل الاجتماع السياسي بطريقتين مناقضتين للحرية والنظام، وهما: الطغيان والفوضى. فالطغيان قتلٌ صامتٌ لروح الأمة، والفوضى قتلٌ صاخبٌ لها. ولم يكن انهيار النموذج السياسي الإسلامي الأول -المتمثل في الخلافة الراشدة على منهاج النبوة- وتحوُّل الخلافة إلى ملك، بعيدا عن هذين السببين اللذين أديا إلى انهيار الاجتماع السياسي في كل عصر.

فالطغيان السياسي يضغط على البناء الاجتماعي من أعلى حتى يتصدع، ثم يتَّسع الصدْع على مرِّ الزمان، فيتحول شرخا واسعا ينتهي بانهيار المجتمع. وهذه الطريقة بطيئة قد تمتد قرونا. وقد لا ينهار المجتمع تماما، لكنه يفقد روحه الدافعة، ويبقى هيكلا جامداً، حتى يُلمَّ به عامل خارجي فيُودي به. أما الفوضى فتعصف بالاجتماع السياسي من قواعده، فينهار كيان الدولة تماما، ويرجع الناس إلى الاحتماء بالولاءات الضيقة، صيانة لأرواحهم وأموالهم، ويفقد المجتمع الإرادة المشتركة الضرورية لكل بناء سياسي سليم. ولم يبالغ ابن

---

1 محمد أبو زهرة، **زهرة التفاسير** (بيروت: دار الفكر العربي، بدون تاريخ)، 5/ 2535-2537. ومعنى قوله "لا يعرفون كيف يُرادُون": لا يعرفون معنى وجودهم ورسالتهم في الحياة.

2 Rousseau, *Du Contrat Social*, 117.

خلدون إذ قال: إن "الفوضى مهلكة للبشر، مفسدة للعمران."[1] ولا بالغ الكواكبي إذ كتب: "إذا صار الأمر فوضى بين الكل، فبالطبع تختلُّ الجامعة الدينية، وتنحلُّ الرابطة السياسية."[2]

وكثيرا ما يخرج الاستبداد السياسي من عباءة الفوضى الاجتماعية، وتخرج الفوضى الاجتماعية من عباءة الاستبداد السياسي، فكلاهما يُغذِّي الآخر ويتغذى منه. فالاستبداد السياسي حرب أهلية مؤجَّلة وبركان خامد ينتظر لحظة انفجاره، والفوضى الاجتماعية مشروع طغيان سياسي قادم لا محالة. فالطغيان السياسي يؤدّي إلى ردود فعل فوضوية في المجتمع، والفوضى تسوّغ الطغيان السياسي وتجعل الناس ترضى به، خوفا على الدولة من الانهيار، وعلى المجتمع من الاندثار. وقد حدث ذلك الانهيار السريع للنظام السياسي الحرّ بسبب الفوضى، في تاريخ المدن الديمقراطية اليونانية، وفي تاريخ الخلافة الراشدة في صدر الإسلام.

لذلك يحتاج الاجتماع السياسي إلى الجمع بين القانون والحرية. فأهم ركائز الاجتماع السياسي السليم ركيزتان، هما: إخضاع السلطة الناسَ للقانون، وخضوعها هي نفسها للقانون. وقد عبَّر عن ذلك جيمس ماديسون -أبو الدستور الأميركي ومنظِّر الثورة الأميركية- بقوله: "يجب تمكين الحكومة من السيطرة على المحكومين أولاً، ثم إجبارها على السيطرة على نفسها."[3] فالسيطرة على المحكومين تعني منع الفوضى التي لا تقوم للدولة قائمة معها، وسيطرة الدولة على نفسها تعني حكم القانون بديلا عن هوى الحاكم الفرد.

وإنما نجحت أقدم وأرسخ الجمهوريات في العصر الحديث -وهي الجمهورية الأميركية- لأنها كانت تركيباً عجيباً من قوة الإمبراطورية الرومانية، وحريَّة الجمهورية اليونانية. وقد برهن الآباء المؤسسون للجمهورية الأميركية -فيما تركوه لنا من أفكار سياسية ثمينة في "الأوراق الفيدرالية"- على أنهم أدركوا الارتباط بين الحرية والقانون، وفهموا الارتباط

---

1 ابن خلدون، **المقدمة**، 188.

2 الكواكبي، **أم القرى**، 38.

3 Hamilton, Jay and Madison, *The Federalist Papers*, 269.

بين الفوضى والطغيان. أما الثورة الفرنسية فلم تنجح في التركيب بين الحرية والقانون إلا بعد زمن طويل، وجُهد جهيد، وحصاد مرير، بسبب ما شابها من روح فوضوية، وعنف غير منضبط بضوابط القانون والنظام.

وحينما تُخيَّر الشعوب بين العذاب من فوقها (الاستبداد) والعذاب من تحتها (الفوضى) فهي تميل غالبا إلى اختيار الاستبداد، باعتباره أخفَّ الضُّرَّينِ وخيرَ الشرين، وهذا هو الاختيار الذي ساد في التراث السياسي الإسلامي. وقد عبر فقهاء السياسة الشرعية والآداب السلطانية عن ترجيحهم الاستبداد السياسي على الفوضى الاجتماعية بقولهم السائر: "أسدٌ حطوم خير من سلطان ظلوم، وسلطان ظلوم خير من فتنة تدوم."[1]

وواجه الثوار الفرنسيون الخيار الصعب الذي واجهه المسلمون قبل ذلك بأكثر من ألف عام، فآثروا الحفاظ على وجود الدولة على الاستمرار في حُمَّى الثورة، بعد أن تحولت الثورة فوضى عارمة. فقد نقل مؤرخ الثورة الفرنسية ألبير سوبولْ عن أحد قادة الثورة قوله: "لقد انتقلنا بسرعة من العبودية إلى الحرية، ونحن نسير بسرعة أعظم من الحرية إلى العبودية."[2] ويقصد السياسي الفرنسي أن الفوضى التي سادت بُعيْد الثورة الفرنسية سرعان ما قضت على منجزات الثورة، حتى أصبح الناس راضين بعودة العبودية السياسية التي كانوا يعيشونها قبل الثورة، بسبب ما عانوه من انفلات وتهديد لحياتهم الشخصية والاجتماعية.

لقد سلَّم الثوار الفرنسيون أمرهم إلى قائد عسكري مستبد هو نابليون بونابارت، من أجل إنقاذهم من أنفسهم، ومن صراعاتهم وأنانيتهم السياسية، فحوّل نابليون حصاد الثورة الفرنسية إلى "قضية شخصية تحت لواء الإمبراطورية."[3] وهكذا برهنت مآلات الثورة الفرنسية، وتحولها إلى مشروع شخصي إمبراطوري، والدروب الدموية المُعْتمة

---

1 انظر: القلعي، **تهذيب الرياسة**، 96. ومحمد بن عبد الكريم الموصلي، **حسن السلوك الحافظ دولة الملوك** (الرياض: دار الوطن، بدون تاريخ)، 70.

2 ألبير سوبول، **تاريخ الثورة الفرنسية**، ترجمة جورج كوسي (بيروت: منشورات عويدات، 1989)، 161.

3 مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه** (دمشق: دار الفكر، 1978)، 14.

التي سلكتْها خلال ثمانين عاما، على أن الفوضى مهلكة للقيم السياسية، وأنها أوسع الأبواب التي يمكن أن يعود منها الاستبداد عودة مظفَّرة، محمولا على أكتاف أولئك الذين ثاروا عليه!

وأمرهم فوضى بينهم!

كان العرب قُبيْل الإسلام أهل فطرة سليمة جاهزة لتتشرب عقيدة التوحيد دون غبش كثيف من مواريث الوثنية. فوثنيتهم كانت سطيحة جداً تحمل تحت قشرتها بقايا راسخة من توحيد أبيهم إبراهيم. وكانوا أهل عزة وإباء غير متلوِّثين بعبودية الإمبراطوريات العتيقة، كما كانوا جيشا مثاليا مشحونا بحب القتال والنزال، لكن ذلك الجيش لم يكن يحمل رسالة أخلاقية أو إنسانية، فتحوَّلتْ روحه القتالية استنزافا للذات ونزعة عَدَمية. فكان العرب إذا وجدوا عدواً قاتلوه، وإلا قاتلوا إخوانهم، على حدِّ قول الشاعر القَطَامي:

وأحيانا على بكرٍ أخينا   إذا ما لم نجد إلا أخانا

قال التبريزي في شرح هذا البيت: "إذا أعْوزهم الأباعد وصعُب عليهم السلب عطفوا على الأقارب"[1] فنهبوهم.

وقد غير الإسلام البنية الاجتماعية العربية، كما غير مكانتهم في التاريخ، حين صنع منهم أمة جديدة، فـــ"الإسلام حوَّل قبائل الجزيرة العربية من أعراب إلى عرب،"[2] كما لاحظ جمدان حمدان بحق، لكن بعض العرب ظلوا متشبثين بأعرابيتهم. فالشاعر القطامي عاش في صدر الإسلام، لكنه -شأنه شأن كثيرين- ظل يحمل الكثير من روح عرب الجاهلية وقيمهم الاجتماعية والسياسية.

وإذا كان الإسلام قد سنَّ للمسلمين أن يكون "أمرهم شورى بينهم" كما رأينا في القسم الأول من هذه الدراسة، فإن أحسن توصيف لما كان عليه العرب قبل الإسلام هو أن "أمرهم

---

1 يحيى بن علي التبريزي، شرح ديوان الحماسة (بيروت: دار القلم، بدون تاريخ)، 130.

2 جمال حمدان، صفحات من أوراقه الخاصة، 140.

فوضى بينهم." وقد أصبح هذا المنزع الفوضوي -أو التوحش بتعبير ابن خلدون- راسخاً في حياة العرب حتى "صار لهم خُلُقا وجِبِلَّة، وكان عندهم ملذوذا لما فيه من الخروج عن ربقة الحكم، وعدم الانقياد للسياسة."[1]

ولفظا "الشورى" و"الفوضى" يشتركان في بعض المعاني في اللغة العربية، فكلاهما يدل في أصل وضعه الاشتقاقي على الاشتراك في الأمر. قال ابن سيده فيما نقله عن ابن دريد في معنى الفوضى: "أمرهم فوضى بينهم، وفيضوضى وفوضوضى: إذا كانوا مشتركين فيه."[2] وقال الجوهري: "أموالهم فوضى بينهم: أيْ هم شركاء فيها."[3] ونقل ابن منظور عن أبي زيد قوله: "القوم فيْضوضى أمرُهم، وفوْضُوضَى فيما بينهم: إذا كانوا مختلطين، فيلبس هذا ثوب هذا، ويأكل هذا طعام هذا، لا يؤامر [يشاور] واحد منهم صاحبه فيما يفعل في أمره."[4]

وللفوضى عند عرب الجاهلية مدلولان: أحدهما سياسي، وقد ورد أحيانا في سياق الذم، وذلك في بيت شهير للشاعر الجاهلي الأفوه الأودي:

لا يصلح الناس فوضى لا سَراة لهم ... ولا سَراة إذا جُهَّالهم سـادوا[5]

أما المدلول الثاني فهو اجتماعي، ويعني المساواة والمشاركة. والفوضى -بهذا المعنى- تعدُّ أحيانا فضيلة في عُرف العرب الأقدمين. ومنها قول الشاعر المعدل بن عبد الله الليثي يمدح أحياءً من العرب:

طعامهمُ فوضىً فضاً في رحالهم ... ولا يحسبون السوء إلا تناديـا[6]

---

1 ابن خلدون، **المقدمة**، 178.

2 علي بن إسماعيل بن سِيدَه، **المخصص** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1996)، 3/ 431.

3 الجوهري، **الصحاح**، 3/ 1099.

4 جمال الدين بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، 7/ 210.

5 أبو منصور الثعالبي، **التمثيل والمحاضرة** (تونس: الدار العربية للكتاب، 1981)، 51.

6 ابن منظور، **لسان العرب**، 7/ 210.

قال التبريزي: "المعنى: لا يستأثر بعضهم على بعض في المأكول، ولا يفعلون قبيحا يُستَر، فكل أفعالهم ظاهرة لأنها جميلة."[1] وقال الزمخشري: "مالُهم فوضى بينهم: مختلطٌ، من أراد منهم شيئا أخذه."[2]

فالفوضى بهذا المعنى الاجتماعي فضيلة عربية، لكنها بمعايير القيم السياسية الإسلامية - وكلِّ قيم سياسية أياً كانت- نوعٌ من التسيب، وانعدام ثقافة القانون والنظام التي لا غِنى للاجتماع السياسي عنها. وهذه الفوضى السياسية والاجتماعية المتأصلة في الثقافة العربية قبل الإسلام جعلت بعضهم لا يميزون -بعد الإسلام- تمييزا واضحا بين مفهوم الفوضى ومفهوم الشورى.

وربما يكون الشعر العربي في الجاهلية وصدر الإسلام هو أفضل مرآة عاكسة لقيم البداوة السياسية التي اتسم بها العرب قبل الإسلام، سواء في شِقِّها الإيجابي الرافض للظلم والعبودية السياسية، أو في شِقِّها السلبي المتمنِّع على أي اجتماع سياسي مستقر الأركان. وقد عبَّر الشاعر بشامة بن حزن عن منطق القبيلة العربية المتمردة على الدولة، في قوله مفتخرا بقومه:

مِن عهد عادٍ كان معروفاً لنا أَسْرُ الملوك وقتْلها وقتالُها[3]

كما عبَّر الشاعر سعد بن ناشب عن ثمار هذه الفوضى السياسية، وصناعة القرار في هذا السياق الفوضوي، فقال متمدِّحاً:

إذا همَّ ألقى بين عينيه عزمه ونكَّب عن ذكر العواقب جانبا
ولم يستشر في أمره غير نفسه ولم يرض إلا قائم السيف صاحبا[4]

---

1 التبريزي، **شرح ديوان الحماسة**، 2/ 359.

2 جار الله الزمخشري، **أساس البلاغة** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 2/ 40.

3 التبريزي، **شرح ديوان الحماسة**، 150.

4 أورد البيتين أبو حيان في **البحر المحيط** 3/ 410 عند تفسيره آية المشاورة، مثالا ضمنيا على التباين بين قيم الإسلام وقيم الجاهلية في الشأن العام. وقد نسب الجمهورُ البيتين لسعد بن ناشب، ونسب ابنُ وكيع الأولَ منهما لمالك بن الريب. انظر: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، **الشعر والشعراء** (القاهرة: دار الحديث، 1423هـ)، 1/ 149. الحسن بن علي بن وكيع، **المنصف للسارق والمسروق منه** (بنغازي: جامعة قار يونس، 1994)، 136.

ولعل معلقة الشاعر الفارس عَمْرو بن كلثوم والسياق الذي صيغت فيه هما أبلغ تعبير عن العزة العربية تجاه السلطة السياسية، وتمنُّع الطبيعة العربية آنذاك من الخضوع لأيِّ سلطان. إذ نجد على لسان عَمْرو بن كلثوم كيف كان العرب يطالبون الملوك بالسجود للوليد الجديد منهم، في زمان كانت الأمم المحيطة بجزيرة العرب تسجد لملوكها إجلالاً، كما نجد على لسانه كيف كان العرب يعشقون التمرد على سلطة الملوك، ويفخرون بقتلهم وتصفيدهم بالأغلال أسرى. يقول عمْرو بن كُلثوم:

إذا بلَغَ الفطامَ لنا صبِيٌّ ... يخرُّ له الجبابر ساجدينا
وأيام لنا غُرٍّ طِوالٍ ... عصَيْنا المَلْك فيها أن نَدينا
فآبوا بالنهاب وبالسبايا ... وأُبْنا بالملوك مُصفَّدينا
وسيِّدِ معشر قد توَّجُوهُ ... بتاج المُلْك يحمي المحْجرينا
تركْنا الخيل عاكفة عليه ... مقلَّدة أعنَّتها صَفونا
إذا ما المَلْكُ سامَ الناسَ خسفاً ... أبيْنا أن نُقِرَّ الذلَّ فينا[1]

كان هذا الفارس الشاعر سيد قبيلة تغلب، وقد وفد على ملِك الحِيرة من جهة كسرى عمرو بن هند المشتهر بالكبرياء والتجبُّر، فأهان الملكُ والدةَ الشاعر ليلى بأن أوحى إلى أمِّه أن تستخدمها في تقديم الطعام إليها، فأحسَّت ليلى بالمهانة حين عوملت كخادمة، واستنجدت بابنها الشاعر وأبناء قبيلته، فوثب ابنها عمرو على الملك عمرو بن هند فقتله. وفي ذلك يقول الشاعر:

بأي مشيئة عمْرَو بن هند ... تُطيع بنا الوشاة وتزدرينا؟
فإن قناتنا ياعمْرُو أعْيتْ ... على الأعداء قبلك أن تلينا[2]

---

1 حسين بن أحمد الزَّوْزَني، **شرح المعلَّقات السبع** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002)، 221، 230. وقد أعدْنا ترتيب الأبيات تحقيقا لاتساق الفكرة.

2 عن القصة والقصيدة راجع: ابن سعيد الأندلسي، **نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب** (عمّان: مكتبة الأقصى، بدون تاريخ)، 647.

ممالك التشكُّل الكاذب

ومملكة الحِيرة هذه التي كان يقودها عمرو بن هند هي إحدى "ممالك الأطراف العربية"[1] التي ظهرت على تخوم الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية، وسعت للتوسع داخل الفضاء العربي المتمنِّع على فكرة الدولة. فقد سعت هاتان الإمبراطوريتان إلى محاصرة الجزيرة العربية والتمدُّد داخلها قبل الإسلام، ضمن تنافسهما على الأرض والثروات والقلوب. ومن ممالك الأطراف هذه -إضافة إلى مملكة الحيرة- مملكة سبأ في اليمن، ومملكة الغساسنة في الشام، وإمارة كِندة في نجد.

ولعل هذه الإمارات العربية تندرج ضمن نظرية فيلسوف الحضارة الألماني أسوالد شبنغلر في "التشكل الكاذب" التي شرحناها في المدخل، والتي قصد بها النمو المشوَّه للمجتمعات الضعيفة على ضفاف الحضارات القوية. فممالك الأطراف العربية لم تكن نموا طبيعيا نابعا من داخل الجزيرة العربية، ولا حصادا لتفاعل قواها الذاتية، فهي تصدِّق نظرية "التشكل الكاذب" لأنها كانت امتداداً لقوى إمبراطورية من خارج الجزيرة العربية إلى داخلها، ومن أطرافها إلى قلبها. أما قلب الجزيرة العربية، فقد شهِد قُبيْل الإسلام محاولتين لبناء دولة، هما إمارة كندة في نجد، والسعي إلى تنصيب عثمان بن الحويرث ملكا على أهل مكة. ولم تكن أي من المحاولتين بعيدة عن التأثير الخارجي أيضا، وكانت إحداهما هشة قصيرة العمر، وماتت الثانية قبل أن تولد.

كانت اليمن موطن تنازع بين البيزنطيين والساسانيين، حيث تعاقب على حكم مملكة سبأ في اليمن قبيْل ظهور الإسلام حكام يمنيون حِمْيَريون، مرتبطون بملوك بلاد فارس الساسانيين، أو بملوك الحبشة الذين هم حلفاءُ البيزنطيين، وإخوانُهم في الدين. وأحيانا حكَم اليمن ولاة من الحبشة ومن الفرْس حكما مباشرا، حسب تبدل موازين القوة بين الساسانيين والبيزنطيين. وقد بلغ طموح هذه المملكة في عهدها الحبشي أن أرسلت جيشا

---

1 عبد العزيز صالح، تاريخ شبه الجزيرة العربية في عصورها القديمة (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ)، 151.

من صنعاء لغزو مكة، وهو جيش "أصحاب الفيل" الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم،[1] وكان هذا الغزو الفاشل في عام مولد النبي صلى الله عليه وسلم 570م. وحين ظهر الإسلام كانت اليمن تحت والٍ فارسي هو باذان الذي أسلم في العهد النبوي.[2]

وأما مملكة الحِيرة فقادها اللخميون، وكانت امتداداً للدولة الساسانية الفارسية داخل الفضاء العربي، فقامت "بدور الدولة الحاجزة لحماية الحدود وقوافل التجارة من شغب أبناء عمومتهم من بدو الصحاري."[3] كما تولت هذه الإمارة أحيانا مناوشة الروم البيزنطيين واستنزافهم في بلاد الشام لصالح الدولة الساسانية. وقد تمدد النفوذ الفارسي أحيانا في شكل نصف دائرة من الحيرة ليشمل الساحل الشرقي والجنوبي من الجزيرة العربية، مرورا بالبحرين (الأحساء) وعُمان، وانتهاء باليمن.

وكانت مملكة الغساسنة في الشام امتدادا للدولة البيزنطية، ولم يختلف دور عرب الشام المنخرطين في خدمة الإمبراطورية البيزنطية عن دور إخوانهم المناذرة من عرب العراق في خدمة الإمبراطورية الساسانية، فكانت مملكة الغساسنة "دولة حاجزة ووسيطة على أطراف بادية الشام، تَدين بالولاء لدولة الروم البيزنطية، وتنتفع منها، وتعمل باسمها."[4] وقد تمدد النفوذ البيزنطي أحيانا في شكل نصف دائرة أيضا، من الشام ومصر إلى الحبشة ومنها إلى اليمن، حيث يصطدم مباشرة في صراع مع النفوذ الفارسي. ويشكل الطرفان شبه حصار كامل على شبه الجزيرة العربية.

لكن أهم هذه المشاريع السياسية، وألصقها بالسياق العربي -الذي نزل فيه الإسلام أوَّلَ ما نزل- هو مملكة كندة؛ لأنها الأقرب إلى قلب الجزيرة العربية، إذ تأسست في نجد، وحكمت "بادية الحجاز"[5] في بعض الأحايين. وكانت هذه المملكة أكثر الممالك العربية السابقة

---

1 سورة الفيل، 1-5.

2 صالح، **تاريخ شبه الجزيرة**، 120-121.

3 المرجع نفسه، 153.

4 المرجع نفسه، 158.

5 ابن خلدون، **كتاب العبر**، 2/ 308.

على الإسلام بداوة، وأقلها تماسكا واستقرارا، فلم تكن تملك جذورا ضاربة في الأرض، ولا اعتمدت اعتمادا كاملا على إمبراطورية مجاورة تُسند ظهرها وتضْمن لها الاستقرار والاستمرار. وربما يكون صحيحا ما قيل من أن "مملكة كندة لم تكن مملكة بالمعنى المعروف، وإنما كانت -أقرب ما تكون- اتحاداً فدرالياً قبَلياً، تَشْغل فيه قبيلة كندة مركز الصدارة."[1]

وقد ترددت في كتب الأخبار والأدب قصة الشاعر الجاهلي امرئ القيس بن حجر الكندي الذي قتلت قبيلة بني أسد أباه الحارث، آخر ملوك كندة، فسار امرؤ القيس في القبائل بحثا عن نصير يعينه على الأخذ بثأر أبيه، واستعادة مُلك آبائه، ثم اتجه إلى قيصر الروم في القسطنطينية مستغيثا، لكنه لم يظفر بما أراد، ومات في أنقرة قافلا من القسطنطينية. وكان مما قرَضَه امرؤ القيس من شعر -وهو متوجه إلى بلاد قيصر- بيتاه الشهيران اللذان يخاطب فيهما رفيق رحلته:

بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه وأيقنَ أنَّا لاحِقانِ بقيصرا
فقلت له: لا تبكِ عيناك إنما نحاول مُلكًا أو نموتَ فنُعذَرا[2]

ومات امرؤ القيس وعُذِر هو ورفيق رحلته، ولم يُحققا ما طمحا إليه من إحياء مملكة كندة. ويكفي من الدلائل على ضياع جهدهما أن الأخباريين العرب لقبوا امرأ القيس "الملك الضِّلِّيل،" ومنحوا رفيق دربه عمرو بن قميئة لقب "عمرو الضائع."[3] وما كان لمنصف إلا أن يعذُر امْرأ القيس وصاحبه، فقد كانا يحاولان بناء مملكة في أرض شديدة التمنع على فكرة الدولة والقانون والنظام. وبموت امرئ القيس وتلاشي مملكة كندة "انتهت أول محاولة

1 محمد بيومي مهران، دراسات في تاريخ العرب القديم (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، بدون تاريخ)، 541-542.

2 امرؤ القيس بن حجر الكندي، ديوان امرئ القيس (بيروت: دار المعرفة، 2004)، 96. وعن استنجاد امرئ القيس بقيصر راجع: عمر بن المظفر بن الوردي، تاريخ ابن الوردي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، 1/ 63.

3 جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (بيروت: دار الساقي، 2001)، 1/ 161.

في بلاد العرب لتوطيد مجموعة من القبائل حول سلطة مركزية واحدة لها زعيم واحد."[1] وكانت وفاة امرئ القيس نحو عام 545م، أي قبل المولد النبوي بربع قرن.

ما كان بتهامة مَلِكٌ

ولم يكن شاعر قريش الطموح عثمان بن الحويرث بأحسن حظا من شاعر كندة وملِكها الضِّليل. كان عثمان سيدا من سادة قريش، وهو -إلى ذلك- "شاعر من شعراء مكة."[2] وقد وفَدَ على قيصر ملِك الروم بالقسطنطينية "فتنصَّر وحسنتْ منزلتُه عنده."[3] ثم زيَّن عثمان بن الحويرث للقيصر أن ينصِّبه ملِكاً على أهل مكة، وهو أمرٌ لا بد أنه صادف هوىً في قلب القيصر وقلوب قومه البيزنطيين، الطامحين منذ أمد بعيد إلى تنصير ساكنة الجزيرة العربية، واستخدامها في حربهم مع الفرس. وقد روى الزبير بن بكار -واتّبعه ابن عساكر- قصة المغامرة السياسية التي خاضها ابن الحويرث مع أهل مكة، فقال:

> "عن عروة بن الزبير قال: خرج عثمان بن الحويرث -وكان يطمع أن يملك قريشا، وكان من أظْرف قريش وأعْقلها- حتى قدِم على قيصر، وقد رأى موضع حاجتهم ومتْجرهم ببلاده، فذكر له مكة ورغَّبه فيها، وقال تكون زيادة في ملكك كما ملك كسرى صنعاء. فملَّكه عليهم، وكتب له إليهم. فلما قدم عليهم قال: يا قوم! إن قيصر مَن قد علمتم أمانكم ببلاده، وما تصيبون من التجارة في كنفه. وقد ملَّكني عليكم، وإنما أنا ابن عمِّكم وأحدُكم... وأنا أخاف إن أبيْتم ذلك أن يمتنع منكم الشام فلا تتَّجروا به، ويقطع مرفقكم منه. فلما قال لهم ذلك خافوا قيصر، وأخذ بقلوبهم ما ذكر من متجرهم. فأجمعوا على أن يعقدوا على رأسه التاج عشيَّةً، وفارقوه على ذلك. فلما طافوا عشيَّةً بعث الله عليه ابنَ عمه أبا زمعة الأسود بن المطلب بن أسد، وصاح على ما كانت قريش في الطواف: يا لَعباد الله! ملك بتهامة؟! فانحاشوا انحياش

---

1 مهران، دراسات في تاريخ العرب القديم، 560.

2 ابن عساكر، تاريخ دمشق، 38/ 332.

3 المرجع نفسه، 3/ 424.

حُمُر الوحش، ثم قالوا: صدق واللاَّتِ والعُزَّى! ما كان بتهامة مَلِكٌ قطُّ. فانتفضتْ قريش عما كانت قالت له، ولحِق بقيصر ليُعْلمه."[1] وفي رواية أخرى للزبير بن بكار: "قال الأسود بن المطلب، حين أرادت قريش أن تُملِّك عثمان بن الحويرث عليها: إن قريشاً لَقَاحٌ لا تُمْلَك."[2]

فهذا النص يحمل دلالات عظيمة على طبيعة الثقافة السياسية السائدة في جزيرة العرب وما حولها. ومن هذه الدلالات أن عثمان بن الحويرث كان يتسم بالحذق والدهاء السياسي، فضرب على الوتر الحساس في قلوب القرشيين، حين أخافهم بحرمانهم من الاتِّجار في بلاد الشام الخاضعة لسلطة القيصر إن هم لم يقبلوا تتويج القيصر له مِلكاً بمكة، ومن دهائه أنه فعل ذلك مع القيصر بقوله: "تكون زيادة في ملكك كما ملك كسرى صنعاء." ومن دلالات النص أيضا أن الروم البيزنطيين -الذين فشلوا في إخضاع مكة بحملتهم العسكرية الحبشية القادمة من اليمن جنوبا- سعوْا مسعًى سياسيا ناعما لتحقيق هذه الغاية من الشمال، من جهة بلاد الشام.

وتبقى الدلالة الأهم في القصة لموضوع دراستنا هذه هي أن قريشا -رغم فزَعهم من الضرر الذي قد ينال تجارتهم بالشام- غلب عليهم طبعهم العربي الحجازي، المتمنِّع على الخضوع للملوك. ولذلك سرعان ما رفضوا مغامرة ابن الحويرث حين ذكَّرهم أحدُهم بتقاليدهم السياسية التي يعتزون بها، ومنها أنهم قوم أحرار لا يخضعون للملوك، فتغلب العرف الاجتماعي على ثقافة الدولة، كما يقتضي الأصل السائد في المجتمع العربي التقليدي عموما، فـ"الفرد في نطاق المجتمع العربي التقليدي يفضِّل الخضوع للعادة الموروثة على اتباع الأمر السلطاني."[3] وقد تصرفت قريش مع مطامح عثمان بن الحويرث ومطامع قيصر الروم طبقا لهذا المنطق الضارب الجذور في ثقافة الجزيرة العربية وتاريخها.

---

1 الزبير بن بكار، **جمهرة نسب قريش وأخبارها** (القاهرة: مطبعة المدني، 1381هـ)، 425-426. ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، 38/ 333.

2 المرجع نفسه، 427.

3 العروي، **مفهوم الحرية**، 19.

والخلاصة أن الجزيرة العربية ظلت عَصيَّة على فكرة الدولة "إذ كان المشترك بين تلك الجزيرة العربية أنها لم تعرف مبدأ الدولة."[1] وما كان من ممالك ودول على أطراف الجزيرة العربية في القرون السابقة على الإسلام كان امتدادا للامبراطوريتين المحيطتين بالجزيرة العربية: الفارسية والبيزنطية، وهو لا يعبر عن تطور ذاتيٍّ للبنية الاجتماعية العربية. وينضاف إلى ذلك تحلُّل ممالك الأطراف تلك قبيل ظهور الإسلام وبالتزامن معه، فقد لاحظ رضوان السيد أن "النصف الثاني من القرن السادس الميلادي شهد انهيار الدويلات في جنوب الجزيرة وشمالها، وازدهارا كبيرا للبداوة وأعرافها ونزاعاتها."[2] وكل هذا يبيِّن عمق الفراغ السياسي العربي الذي ظهر فيه الإسلام، فترك بصمة عميقة على مسار القيم السياسية الإسلامية في واقع الحياة.

الإسلام والشخصية العربية

قدَّم لنا ابن خلدون تأملا عميقا في هذا المنزع الفوضوي الطاغي على التقاليد السياسية العربية، وفي كل تقاليد قبلية، ومحاولة جادة لفهم منطقه الداخلي. كما انتبه إلى ضرورة الدين للبناء السياسي العربي، فبيَّن أن طبيعة العرب العصيَّة على سلطان الدولة لا يمكن تذليلها وترويضها إلا بالدين؛ لأن وازع الدين ذاتيٌّ، فهو قادر على إخضاع النفس العربية الأبيَّة التي طالما عجزت السلطة السياسية عن إخضاعها. يقول ابن خلدون محلِّلاً المَنزع الفوضوي العربي، ومبينا مناقضته لطبيعة الدولة والعمران:

> "إن العرب إذا تغلَّبوا على أوطان أسرع إليها الخراب، والسبب في ذلك أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم، فصار لهم خُلُقاً وجِبِلَّة، وكان عندهم ملذوذا لما فيه من الخروج عن ربقة الحكم، وعدم الانقياد للسياسة، وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له... فتبقى الرعايا في ملْكتهم كأنها فوضى دون حكم، والفوضى مهلكة للبشر مفسدة

1 هشام جعيط، الفتنة، 14.

2 رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، 7.

للعمران... وأيضا فهم متنافسون في الرئاسة، وقلَّ أن يُسلِم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته، إلا في الأقل، وعلى كُرْه من أجل الحياء، فيتعدَّد الحكام منهم والأمراء، وتختلف الأيدي على الرعية في الجباية والأحكام، فيفسد العمران وينتقض."[1]

ولم يكن ابن خلدون يقصد العرب من دون الناس، وإنما كان يبيِّن معالم البداوة السياسية عموما، ولذلك فقد ألْحَق بالعرب في هذا المنحى الفوضوي كل الأمم ذات التقاليد القبلية العصية على منطق الدولة، فتحدَّث مرة عن العرب، ثم عقَّب بقوله: "وفي معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب، والأكراد والترّكمان والترّك بالمشرق،"[2] "وأهل اللّثام من صنهاجة."[3]

لكن ابن خلدون لاحظ أن نفوس العرب الفطرية قريبة إلى قبول الحق والخير، خصوصا إذا جاء في صيغة دعوة دينية. فالمفتاح السياسي للشخصية العربية في رأي ابن خلدون هو الدين، وقد جعل عنوان فصل من مقدمته "في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوَّة أو وَلاية أو أثرٍ عظيم من الدين على الجملة." ثم شرح مغزى ذلك، فقال:

> "والسبب في ذلك أنهم -لخلُق التوحُّش الذي فيهم- أصعبُ الأمم انقياداً بعضهم لبعض، للغِلظة والأَنَفة وبُعد الهمَّة والمنافسة في الرّئاسة، فقلَّما تجتمع أهواؤهم. فإذا كان الدين بالنبوءة أو الوَلاية كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خلُق الكِبْر والمنافسة منهم، فسهُل انقيادُهم واجتماعُهم، وذلك بما يشملهم من الدين المُذْهب للغلظة والأنفة، الوازع عن التحاسد والتنافس. فإذا كان فيهم النبي أو الوليّ الذي يبعثهم على القيام بأمر الله -يُذهب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخذهم بمحمودها، ويؤلِّف كلمتهم لإظهار الحق- تمَّ اجتماعهم، وحصل لهم التغلُّب والملك. وهم مع ذلك أسرعُ الناس قبولاً للحقِّ والهُدى، لسلامة طباعهم من عِوَج الملَكات، وبراءتها من ذميم

---

1 ابن خلدون، المقدمة، 187-188.

2 المرجع نفسه، 152.

3 المرجع نفسه، 181.

الأخلاق، إلا ما كان من خُلق التوحُّش القريب المعاناة، المتهيِّئ لقبول الخير ببقائه على الفطرة الأولى."[1]

ثم لخص ابن خلدون رأيه في هذه الطبيعة العربية المزدوجة، التي جمعت بين صعوبة الإخضاع لسلطان الدولة، وسهولة الخضوع لسلطان الدين، فقال: "العرب أبعدُ الأمم عن سياسة الملك، والسبب في ذلك أنهم أكثر بداوة من سائر الأمم... فصعُب انقياد بعضهم لبعض، لإيلافهم ذلك وللتوحُّش، ورئيسُهم محتاج إليهم غالبا للعصبية التي بها المدافعة، فكان مضطراً إلى إحسان مِلْكتهم وترْك مراغمتهم... فبعُدت طباعُ العرب لذلك كله عن سياسة المُلْك. وإنما يصيرون إليها بعد انقلاب طباعهم وتبدُّلها بصبغة دينية، تمحو ذلك منهم، وتجعل الوازع لهم من أنفسهم."[2]

وهذه الملاحظة لها قيمة عظيمة في فهم المجتمعات العربية اليوم. وكان الشيخ محمد الغزالي من علماء الإسلام المعاصرين متحفظا على رأي ابن خلدون في العرب، لكنه انتهى إلى أنه لا يزال حكما صائبا، رغم تبدل الظروف وتوالي القرون. وفي ذلك يقول الغزالي: "لقد قرأتُ رأي ابن خلدون في العرب، وترددتُ في تصديقه، ثم انتهيتُ أخيراً إلى أن العرب لا يصلُحون إلا بدينٍ، ولا يقوم لهم مُلْكٌ إلا على نُبوَّة، وأن العالَمَ لا يعترف لهم بميزة إلا إذا كانوا حَمَلة وحْيٍ. فإذا انقطعتْ بالسماء صِلتُهم، ضاقت عليهم الأرض بما رحُبتْ وغشِيَهم الذُّل في كل مكان."[3]

ويبدو أن العلمانيين العرب اليوم بحاجة إلى تأمل رأي ابن خلدون ومحمد الغزالي هذا، من أجل فهم مركزية الدين الإسلامي في صياغة الشخصية السياسية العربية. فقد انهزمت قيم القبيلة المتمردة على سلطان الدولة أمام قيم التعاقد السياسي التي جاء بها الإسلام، خلال العصر النبوي والخلافة الراشدة. وأمَارة ذلك هي التسليم بقيادة النبي صلى الله عليه

---

1 ابن خلدون، **المقدمة**، 189.

2 المرجع نفسه، 189–190.

3 محمد الغزالي، **علل وأدوية: دراسـات في أمراض أمتنا ووسائل الاستشفاء منها مع تصحيحٍ لما وُجِّه إلى التاريخ الإسلامي من أخطاء** (القاهرة: دار الشروق، 2002)، 193.

وسلم في يثرب بعد الهجرة مباشرة، رغم أن غالب سكانها من غير قبيلته قريش، ثم التسليم بخلافة الخلفاء الراشدين الأربعة من بعده وكلهم كانوا من قريش.

وقد ذهب فوكوياما إلى تفسير معين لخضوع رجال القبائل للدولة المركزية، فقال: "تمثل الحروب القبلية المستمرة، أو الخوف من غزو جماعة أفضل تنظيما، سببا معقولا ووجيها وراء موافقة رجال القبائل على العيش ضمن دولة مركزية، على الرغم من مشاعر الفخر والاعتزاز بالحرية."[1] ولكن لا يبدو أن تاريخ الجزيرة العربية قبل الإسلام يزكي هذه الأطروحة، فالخوف من الغزو المتبادل لم يدفع قبائل الجزيرة العربية إلى القبول بفكرة الدولة قبل الإسلام، وإنما قبل أهل الجزيرة العربية فكرة الدولة بعد التغيير العميق الذي أحدثه الإسلام في عقائدهم وفي نسيجهم الأخلاقي.

فلولا أن الإسلام غيَّر المزاج الأخلاقي والثقافي العربي تغييرا عميقا لما نشأت الدولة في قلب الجزيرة العربية، ولما كان للنبي صلى الله عليه وسلم أن يقود دولة المدينة منذ هجرته إليها وهو ينتمي إلى قبيلة غريبة عنها، ولما أمكن للراشدين الأربعة أن يكونوا أول خلفائه في أمته. ولصعود أبي بكر وعمر إلى القيادة دلالة مزدوجة، إذ كان ذلك الصعود هزيمة للقيم القبلية في المدينة، وللقيم القبلية داخل قريش ذاتها، فأبو بكر ينتمي إلى بني تيم، وعمر ينتمي إلى بني عدي، وهذان البطنان من أقل بطون قريش عددا، وأبعدها عن القيادة السياسية بمعايير التقاليد القرشية.

وقد ألمح إلى ذلك أبو قحافة والد أبي بكر الصديق: "عن سعيد بن المسيب قال: لما قُبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتجَّت مكة، فسمع بذلك أبو قحافة، فقال: ما هذا؟ قالوا: قُبض رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال: أمر جلل! قال: فمن ولي بعده؟ قالوا: ابنُك، قال: فهل رضيتْ بذلك بنو عبد مناف، وبنو المغيرة؟ قالوا: نعم. قال: لا مانع لما أعطى الله، ولا معطي لما منعه الله."[2]

1 فوكوياما، **أصول النظام السياسي**، 1/ 597.

2 ابن عبد البر، **الاستيعاب**، 3/ 976.

لكن القيم السياسية الإسلامية سرعان ما انحسرتْ في عصر مبكر من تاريخ الإسلام أمام هذا النموذج القبلي الفوضوي، والفراغ السياسي العربي، فثارت الفتن السياسية في قلب الجماعة المسلمة، وأدت إلى اغتيال الخليفتين عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب، وانفجرت انفجارا دموياً في حربيْ الجمل وصفين، لم يَخمد حريقُه إلا بتحول الخلافة الشورية إلى مُلك قهْري.

كانت حقبة الدولة النبوية والخلافة الراشدة وجيزة للغاية، إذ سرعان ما طوَّحت الفتن السياسية بهذه التجربة التي تأسست على القيم السياسية الإسلامية، فتحولت الخلافة ملكا. وقد توصل ابن خلدون -من خلال تأمله في مصائر الأنظمة السياسية المتعاقبة- إلى حكم عام هو أن "أكثر الأحكام السلطانية جائرةٌ في الغالب، إذ العدل المحض إنما هو في الخلافة الشرعية، وهي قليلة اللبث."[1] وهذا قول يعكس وصفا دقيقا للتاريخ السياسي الإسلامي، كما يعكس تعلق قلوب المسلمين بالخلافة الراشدة على مر القرون. لكن إطلاق ابن خلدون الحكم في قوله عن الخلافة الشرعية: "وهي قليلة اللبث" مثال على ما تتسم به كتاباته أحيانا من القفز من الوصف إلى الحُكم بنبرة جبرية متشائمة لا تعرف فكرة الإمكان التاريخي.[2]

فابن خلدون شهد انحطاط الحضارة الإسلامية، ووصَفه وصفا معبِّرا، حتى ليُمْكن القول إن مقدمة ابن خلدون تكاد تكون قصيدة رثاء طويلة في الحضارة الإسلامية الآفلة يومذاك. ويكفي أن نتذكر تلك الفقرة الحزينة في صدر مقدمته: "فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن. وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب... وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض، فبادر بالإجابة. والله وارثُ الأرض ومن عليها."[3]

---

1 ابن خلدون، **المقدمة**، 461.

2 ممن لاحظــوا جبرية ابن خلدون وتشــاؤمه هاملتون جبْ، بل ادعى أن كل الدارســين لابن خلدون مجمعون على رصد هذه الظاهرة في فكر ابن خلدون. انظر:

H. A. R. Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldūn's Political Theory ." *Bulletin of the School of Oriental Studies*, University of London, vol. 7, no. 1 (1933), 27.

3 ابن خلدون، **المقدمة**، 43.

لكن ما لم ينتبه له ابن خلدون -بحكم ظروفه وظروف عصره- هو أن تلك الخلافة الشرعية القليلة اللبث ظلت في الضمير المسلم إمكاناً يأبى النسيان، ومثالاً مُلهِماً للخيال الأخلاقي الإسلامي إلى اليوم، بما يشبه إلهام ديمقراطيات أثينا وروما للحضارة الغربية المعاصرة في فجر نهضتها، وأن ذلك النموذج سيظل حياً لا يموت في حنايا الضمائر، حتى تتحقق القيم التي تأسس عليها في حياة المسلمين من جديد.

من الأَثَرة إلى الفتنة

لقد بدأت معالم الانحراف عن القيم السياسية الإسلامية منتصف ولاية عثمان أي بعد ثمانية عشر عاما من نهاية الحقبة النبوية. كان عثمان رضي الله عنه خليفة راشدا تامَّ الشرعية، وقد سار على نهج الخليفتين الراشدَيْن من قبله أبي بكر وعمر شطْرَ ولايته، ثم بدأ أقاربُه من الأمويين يستحوذون على الولايات والأموال؛ ولذلك قال الإمام الزهري إن عثمان "عَمِل بعمل صاحبيْه ستاً لا يَخْرِم شيئا إلى ست سنين، ثم إن الشيخ رقَّ وضعُف، فغُلب على أمره."[1]

وهنا يحسن الانتباه إلى ظاهرة جديرة بالتأمل، وهي أن الإخلال بقيم الأداء السياسي قد يفتح الباب للاختلال في قيم البناء السياسي، ويبدو أن هذا ما حدث بالفعل في أواخر حكم عثمان. لقد عُمِّر عثمان طويلا بمعايير عصره، ومكث في السلطة طويلا، حتى ضعُف ولم يعد صاحب القرار السياسي الفعلي في دولته الفسيحة الأرجاء، الهشَّة البناء. ورغم أن عثمان كان مستعدا لتصحيح كل الأخطاء والخطايا -خصوصا إيثاره أقاربَه بالولايات والأموال- حتى إنه قال للذين اشتكوْا من أمرائه: "إن وجدتم في كتاب الله عز وجل أن تضَعوا رجلي في القيد فضعوها،"[2] فإن البطانة المحيطة به لم تكن مستعدة لأي تنازل أو تصحيح.

---

1 عبد الرزاق، المصنف، 5/ 477.

2 مسند أحمد، 1/ 544. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "صحيح."

وقد ورد عن عثمان نفسه أنه سأل رجلا: "هل تعلم ما سبب ثِيران الفتنة؟ قال: نعم، سألتُ عن ذلك شيخاً باقعةً في العلم، فقال لي: إن الفتنة يثيرها أمران: أحدهما أثَرة تُضغن الخاصة، [و] الثاني حِلم يجرِّئ العامة."[1] وسواء صحَّ هذا الحوار تاريخيا أم لا، فهو يعبّر -على الأقل- عن رؤية فقهاء السياسة الشرعية المتأخرين لأسباب محنة عثمان ومحنة الخلافة في أواخر عهده. لقد اجتمع في نهاية حكم عثمان السببان الأساسيان للفتن السياسية: استئثارُ أقاربه عن كبار الصحابة من أهل الأمانة والقوة بالولايات والأموال، وضعْفُه هو في مواجهة أولئك الأقارب، ثم في مواجهة الدهماء الذين أمسكوا بزمام الأمور، واتجهوا بها وجهة الفوضى المُهلكة لكل اجتماع سياسي.

ولم يكن عثمان من القوة بحيث يسلك مسلك الاعتدال أو الاعتزال، ولا أتيحتْ له فرصة ذلك. فقد وقع في تقاطع النيران بين أقاربه المتشبثين بالسلطة والثروة، وقادة جماعات من الدهماء والغوغاء، من الذين غرَّهم حِلمُه وتغاضيه. وهؤلاء لا يعرفون معنى طاعة السلطة الشرعية، ولا يقيمون وزناً لوحدة الجماعة وحاجتها إلى نظام عام، حتى إنهم هاجموا رجلا وابنه بين يديْ أمير الكوفة من قِبل عثمان سعيد بن العاص "فضربوهما حتى غُشِي عليهما."[2] وتهمَّش كبار الصحابة في الشأن العام، فلم يستطيعوا إقناع عثمان بالحسم في تعديل سياساته، ولا استطاعوا ضبط حركة الخارجين عليه وإلجامها لتسلك مسالك شرعية في تحقيق مطالبها الشرعية.

وهكذا انتهى الخلاف إلى فوضى عارمة قُتل فيها عثمان رضي الله عنه، وانفتح مسارٌ طويل من الفتن السياسية في تاريخ الإسلام. وكان الدرس المرير من بذرة الفتن السياسية التي بدأت في ختام عهد عثمان هي أن الحاكم إذا أبى الاعتدال والاعتزال معا، أو منعتْه

1 عبد الرحمن بن نصر الشـيزري، **المنهج المسلوك في سياسة الملوك** (الزرقاء: مكتبة المنار، بدون تاريخ)، 561. والباقعة: "الرجل الحذِر الكيِّس." أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، **مُجْمَل اللغة** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986)، 1/ 132. أو هو: "الرجل البصير بالأمور الكثيرُ البحث عنها المُجَرِّبُ لها." ابن منظور، **لسان العرب**، 8/ 19.

2 محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك** (بيروت: دار التراث، 1387هـ)، 4/ 318.

بطانتُه المتواطئة من ذلك، أو دخلتْ على الخط قوى فوضوية تعرف ما لا تريد أكثر من معرفتها ما تريد، انفتحت أبواب الحروب الأهلية. وقد لاحظ كل من ابن تيمية وابن حجر ضعفَ عثمان وتردُّدَه في تلك اللحظة السياسية الحرجة التي تستلزم الحسم اعتدالاً أو اعتزالاً، ولا تتيح مساحة لأيِّ منزلة بين المنزلتين. قال ابن تيمية:

"وأما عثمان فإنه بَنَى على أمرٍ قد استقرَّ قبله بسكينةٍ وحِلم وهدىً ورحمة وكرم. ولم يكن فيه قوةُ عمر ولا سياستُه، ولا فيه كمالُ عدله وزهده، فطُمِع فيه بعض الطمع، وتوسَّعوا في الدنيا، وأَدْخلَ من أقاربه في الولايات والمال، ودخلتْ بسبب أقاربه في الولايات والأموال أمورٌ أُنكرتْ عليه. فتولَّد من رغبة بعض الناس في الدنيا، وضعف خوفهم من الله، ومنه، ومن ضعفه هو، وما حصل من أقاربه في الولاية والمال، ما أوجب الفتنة، حتى قُتِل مظلوما شهيدا."[1]

وقال ابن حجر: "ثم إن قتل عثمان كان أشدَّ أسبابه الطعنُ على أمرائه، ثم عليه بتوليته لهم."[2] وزاد الأمر تفصيلا وتحديدا في موضع آخر، فقال:

"وكان سبب قتله أن أمراء الأمصار كانوا من أقاربه: كان بالشام كلها معاوية، وبالبصرة سعيد بن العاص، وبمصر عبد الله بن سعد بن أبي سرح، وبخراسان عبد الله بن عامر. وكان من حج منهم [من المسلمين في هذه الأقطار] يشكو من أميره، وكان عثمان ليِّن العريكة، كثير الإحسان والحِلم، وكان يستبدل بعض أمرائه فيرضيهم، ثم يعيده بعد، إلى أن رحل أهل مصر يشْكون من ابن أبي سرح، فعزله وكتب له كتابا بتولية محمد بن أبي بكر الصديق، فرضوا بذلك، فلما كانوا في أثناء الطريق رأوا راكبا على راحلة فاستخبروه، فأخبرهم أنه من عند عثمان باستقرار ابن أبي سرح، ومعاقبة جماعة من أعيانهم، فأخذوا الكتاب ورجعوا وواجهوا به عثمان، فحلف أنه ما كتب ولا أذن، فقالوا: سلِّمنا كاتبَك، فخشيَ عليه منهم القتل، وكان كاتبه مروان بن الحكم وهو

1 ابن تيمية، منهاج السنة، 7/ 452.

2 ابن حجر، فتح الباري، 13/ 13.

ابن عمه، فغضبوا وحصروه في داره، واجتمع جماعة يحمونه منهم، فكان ينهاهم عن القتال، إلى أن تسوَّروا عليه من دار إلى دار فدخلوا عليه فقتلوه."[1]

وقد أبلغ الجاحظ في توصيف الآثار الخطيرة التي ترتبت على مقتل عثمان وانتهاك حرمته، وبيّن أن الذين قتلوه "احتلبوا به دماً لا تَطير رغْوتُه، ولا تَسْكُن فَوْرته.... ثم ما زالت الفتن متَّصلة، والحروب مترادفة، كحرب الجمل، وكوقائع صفين، وكيوم النهروان."[2] ويتفق باحثون معاصرون مع استنتاج الجاحظ، إذ أدركوا أن فاجعة مقتل عثمان فتحت أبواب الفتن السياسية في قلب المجتمع الإسلامي، فكانت "الحدث المؤسِّس لانشقاق الأمة وانقسامها النهائي."[3] وكان أخطر نتائج ذلك الانشقاق أمران: خروج الأمر السياسي من أيدي نخبة الصحابة المنضبطين بضوابط الشرع، وانتقاله إلى أيدي الغوغاء من الأعراب. وهذا ما مهَّد لخروج الأمر من أيدي الأمة إلى أيدي السلطة الملَكِية القيصرية التي أسسها معاوية بن أبي سفيان وعمرو بن العاص.

ويبقى لإنصاف عثمان أن نقول إن المخالفات التي وقعت في خلافته لم تكن مخالفات تأسيسية تمس قواعد بناء السلطة وشرعيتها السياسية. فقد كان عثمان خليفة شرعيا، بل ربما لم يحصل من التداول والتشاور في اختيار أي من الخلفاء الراشدين كما حصل في اختيار عثمان، حيث اشترك جميع أهل المدينة في المداولات طوال ثلاث ليال، وشارك فيها قادة الأمصار والجيوش الذين كانوا يومها في موسم الحج. وإنما كانت الأخطاء والخطايا التي وقعت في أواخر خلافته مخالفات في الأداء، على عكس ما حدث مع معاوية، كما سنراه لاحقا في هذا الفصل.

---

1 ابن حجر، **الإصابة**، 4/ 458. وعن أسماء أمراء عثمان وتفاصيل قرابتهم منه وعلاقتهم به راجع: المودودي، **الخلافة والملك**، 64-65.

2 عمرو بن بحر الجاحظ، "رسالة في النابتة" ضمن **رسائل الجاحظ** (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1964)، 2/ 9.

3 هشام جعيط، الفتنة، 119.

وفي إنصاف عثمان أيضا؛ يتحتم القول إنه لم يُؤْثر أقاربه بالأموال والولايات طمعا أو حرصا، وهو الرجل الذي أنفق ماله بسخاء في نصرة الإسلام أيام العسرة، ولا كان ذلك منه خيانة للأمانة وهو الرجل الزاهد الأمين. وإنما يرجع ذلك بالأساس إلى عجز وضعف في شخصيته استغلَّهما أقاربه، وهو أمر لاحظه ابن تيمية وابن حجر فيما أوردناه من قولهما سابقا. ويتفق الشيخ رشيد رضا من المعاصرين مع هذا التحليل، فيشير إلى أن أقارب عثمان استغلوا لينه وحِلمه استغلالاً سيئاً، و"افترصوا حياء عثمان وضعْفَه فنزَوْا على مناصب الإمارة والحكم في الأمصار الإسلامية التي هي قوة الدولة ومددها، واصطنعوا من محبِّي الدنيا من سائر بطون قريش وغيرهم من يعلمون أنهم يُواتُونهم. وأكثر هؤلاء ممن لم يعرفوا من الإسلام إلا بعض الظواهر، وهم مع الحكام أتباع كل ناعق، فتوسلوا بهم إلى سَنِّ سُنَّة الجاهلية، والقضاء على خلافة النبوة الشرعية."[1]

وبعد مقتل عثمان بادر أهل المدينة إلى بيعة علي بن أبي طالب سعيا إلى ملء الفراغ السياسي، وأملا في استتباب الأمور بعد شهور صاخبة ملأت عاصمة الإسلام اضطرابا وفوضى. ثم توالت البيعة من الأمصار والقبائل، فكان عليٌّ هو الخليفة الشرعي الرابع. وتفيد أقدم المصادر التاريخية الإسلامية أن علياً حصل على البيعة من جمهور الصحابة في المدينة، وهم الممثلون العُرفيون للأمة الذين بايعوا الخلفاء الثلاثة من قبله نيابة عنها، كما حصل عليٌّ على البيعة من غالبية المسلمين بالأمصار، فأصبح القائد الشرعي للأمة.

وقد جعل الطبري "اتِّساق الأمر في البيعة لعلي بن أبي طالب" عنوان فصل من تاريخه.[2] وزاد البلاذري قبله الأمر بيانا وتفصيلا، فقال: "بايع علياً أهلُ الأمصار، إلا ما كان من معاوية وأهل الشام، وخواصَّ من الناس."[3] وهو يقصد بالخواص بضعة من الصحابة اعتزلوا الأمر كله. لكن الخطر لم يكن من المعتزلين أو المترددين، بل كان من والي الشام

---

1 رشيد رضا، **الخلافة**، 150.

2 الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، 4/ 436.

3 أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف** (بيروت: دار الفكر، 1996)، 2/ 212.

معاوية بن أبي سفيان، الذي رفض البيعة لعلي، وكان يملك الدافع الشخصي والمقومات العملية لإعاقة السلطة الجديدة.

من الفتنة إلى الصلح

لا يمكن فهم المزاج السياسي السائد في التراث الإسلامي، وموقفه السلبي من أي مسعىً للتغيير السياسي، إلا بالرجوع إلى الفتنة الكبرى، ثم إلى الصلح الذي تم بعد حرب صفين، وصفقة عام الجماعة التي أسفر عنها ذلك الصلح عام 41 هـ. فقد وضعت الفتنة الكبرى الأمة الإسلامية الوليدة في مأزق الاختيار بين الخنوع للقهر السياسي أو الاندثار في الحرب الأهلية. وانتهت الحرب بصفقة عام الجماعة التي أَسَّست للتضحية بشرعية السلطة مؤقتا، أملا في تحقيق وحدة الأمة على المدى القريب، ثم استعادة الشرعية السياسية على المدى البعيد. لكن معادلة التضحية بالشرعية لمصلحة الوحدة تحكمت في الثقافة السياسية الإسلامية بعد ذلك، ولم تستطع الخروج منها إلى اليوم.

لقد انتهت الفتنة الكبرى بصلح تمَّ فيه التسليم لمعاوية بالسلطة، بعد أن أصبح أيُّ إصرار على استمرار نهج الخلافة الراشدة في اختيار الأمة قادتَها تهديداً باندثار الأمة ذاتها في حرب أهلية لا نهاية لها. وقد تغلَّب قادة المجتمع من الصحابة على الفوضى التي انبثَّت في قلب بلاد الإسلام، فتوصلوا إلى صيغة توافقية تضمن بقاء الأمة موحَّدة، من خلال التنازل الظرفي عن حق الأمة في الشورى، أي في اختيار من يقودها.

وكان صُلح عام الجماعة أولَ تطبيق لمبدأ "التأمر عن غير إمرة" منذ غزوة مؤتة في العهد النبوي. لكنه تطبيق من جانب واحد، وهو يختلف اختلافا جذريا في مغزاه الأخلاقي وفي ثماره العملية عن "التأمر عن غير إمرة" الذي حدث مع خالد بن الوليد يوم مؤتة. ومن أوجه الاختلاف بين الحالتين أن خالد بن الوليد تولَّى القيادة في مؤتة لمصلحة عامة، وانتهت ولايته بمجرد إنقاذه جيش المسلمين ورجوعه إلى المدينة، بينما تولاها معاوية لمنفعة خاصة، وتمسك بها عشرين عاما، ثم ولاَّها ابنَه من بعده، رغم معارضة الأمة ذلك وسخْطها منه، كما سنرى فيما بعد.

ومنها أيضا أن الصحابة في جيش مؤتة أقرُّوا خالداً عن طيب خاطرٍ بعد أن تأمَّر على الجيش عن غير إمرة، ووجدوا فيه صاحب الأهلية والجدارة القادر على إنقاذهم من خطر العدو، بينما لم يقبل قادة الصحابة معاوية عام الجماعة إلا على مضض، ولا كان قبولهم به اقتناعا بجدارته أو أهليته لقيادة أمة الإسلام، بل خوفا من استمراره في إشعال حرب أهلية مُهلكة للأمة. وهذا ما لاحظه الجويني، فقال: "بايع الحسن والحسين رضي الله عنهما معاوية رضي الله عنه لمَّا رأياه مستقلاً، وعَلِمَا ما في مدافعته من فنون الفتن، وضروب المحن."[1]

ومن مفارقات التاريخ أن تتنازل الأمة عن مبدأ الشورى اضطراراً في ظروف الحرب مع العدو البيزنطي بالشام في السنة الثامنة من الهجرة النبوية، ثم تضطر للتنازل عن مبدأ الشورى في الشام أيضا بعد ذلك بثلاثة عقود، لتنقذ نفسها من خصمٍ مسلم قد استهْواه النموذج البيزنطي في الحكم. وهكذا كان معاوية عام الجماعة هو الخطَر وهو المُنقذ من الخطَر، وما أبعد هذا من تصدُّر خالد بن الوليد يوم مؤتة!

كانت صفقة عام الجماعة -التي ضحَّت بالشرعية السياسية لمصلحة وحدة الأمة- حدثاً تأسيسيا في التاريخ السياسي الإسلامي، وفي الفقه السياسي الإسلامي. وكانت مدخلا للانتقال من منظومة أخلاقية هي قيم التعاقد السياسي الإسلامي، إلى منظومة قيمية مغايرة تماما هي قيم التملُّك والقهر، وذلك ما عناه مالك بن نبي بالانتقال من "جو المدينة" إلى "جو دمشق"[2] الذي ذكرناه في المدخل.

وقد رفض الجاحظ تسمية ذلك الصلح الذي تم عام 41 هـ صلحاً، أو أن يسمِّيَ ذلك العام عام جماعة، فكتب: "استوْلى معاوية على المُلْك، واستبدَّ علَى بقيَّة الشورى، وعلى جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين، في العام الذي سَمَّوهُ عام الجماعة، وما كان عامَ جماعة، بل عام فُرْقة وقهْر وجبرية وغلَبة، والعام الذي تحوَّلت فيه الإمامة مُلكاً كسروياً، والخلافة

1 الجويني، غياث الأمم، 326.

2 مالك بن نبي، شروط النهضة، 47.

غصْبا قيصرياً."[1] وما ذكره الجاحظ صحيح تماماً بمعايير القيم السياسية الإسلامية في الظروف الطبيعية، وتأملٌ رصين في ثمرات ذلك الصلح وآثاره على المدى البعيد، لكنه ليس كافيا للحكم حكما سلبيا على ما لجأ إليه خيار أهل الإسلام اضطراراً، بعد ما أرغمتهم الفوضى الضاربة بأطنابها، وتشبُّث معاوية بالسلطة بأيِّ ثمن، على القبول بحل ظرفي يحفظ على الأمة كيانها.

من الصلح إلى الملك

فتحتْ مخالفات الأداء التي وقعت في عهد عثمان الباب واسعا لمخالفات تأسيسية تولَّى كِبْرَها معاويةُ، فانتقض أساسُ الشرعية السياسية في الإسلام. وربما يكون أحسن توصيف للفتنة الكبرى هو أنها كانت حربيْن في أحشاء حرب واحدة، فالحرب الأولى سببها خلاف بين كبار الصحابة حول مقتل عثمان من حيث إمكانية الاقتصاص من قتَلته فوراً، كما رأت عائشة وطلحة والزبير، أو ضرورة تأجيل الاقتصاص منهم إلى حين اجتماع كلمة الأمة، واستقرار السلطة كما رأى عليٌّ. وهذا خلاف عملي، وليس صراعا مبدئيا على القيم السياسية، ولا تنازعاً على السلطة. فلم يَرِدْ عن عائشة أو طلحة أو الزبير ما يطعن في شرعية عليٍّ السياسية، ولا ورَد عن أي منهم ما يدلُّ على طموح إلى الخلافة، أو منازعة عليٍّ إياها.

فكان القتال في حرب الجمل بين معسكر عليٍّ ومعسكر عائشة وطلحة والزبير "قتال فتنة" بتعبير ابن تيمية،[2] سبَّبه الخلافُ بين عليٍّ الذي كانت أولويته "إعادة جمع جسم الأمة المتناثر،"[3] وطلحة والزبير وعائشة الذين كانوا مستعجلين في الاقتصاص من قتلة عثمان. وكان الحق مع عليٍّ شرعاً وسياسةً؛ لأن تمييز قتلة عثمان والاقتصاص منهم يحتاج إقامة سلطة شرعية مستقرة أولاً، وكان الثلاثة الأكابر الآخرون مخطئين شرعاً وسياسةً؛ لأن القصاص في الإسلام لا يسُوغ أن يتولاه أفراد أو جماعات خارج نطاق سلطة الدولة.

1 الجاحظ، "رسالة في النابتة،" 2/ 10-11.

2 ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 35/ 51.

3 جعيط، **الفتنة**، 142.

أما الحرب الثانية داخل أحشاء الفتنة الكبرى فسببها سعْي بعض أقارب عثمان إلى إبقاء قبضتهم على السلطة وتأبيد حكمهم بأي ثمن، على خلاف ما يؤمن به غالبية الصحابة من الشورى وحق الأمة في اختيار قادتها. وقد قاد مروان بن الحكم -وهو ابنُ عمِّ عثمان وكاتبُه- هذا السعْي الأموي إلى خلط الأمور من وراء ستار، واستغلال الخلاف بين كبار الصحابة في شأن قتلة عثمان، والتسلل تحت غبار المعركة لتحقيق مآرب البقاء في السلطة بأي ثمن. ثم تصدَّر معاوية هذا المسعى فيما بعد حتى تحقق له ولذويه ما أرادوا.

ولعل أبلغ مثال على مساعي مروان المريبة هو اغتياله الصحابيَّ طلحة بن عبيد الله، رغم أن طلحة كان خارجا معه على عليٍّ طلبا للاقتصاص من قتلة عثمان! قال ابن عبد البر: "ولا يختلف العلماء الثقات في أن مروان قتل طلحة يومئذ وكان في حزبه."[1] وقال ابن حجر: "وروى ابن عساكر من طرق متعددة أن مروان بن الحكم هو الذي رماه [رمى طلحة] فقتله منها. وأخرجه أبو القاسم البغوي بسند صحيح عن الجارود بن أبي سبرة."[2] و"عن قيس، قال: رأيت مروان بن الحكم حين رمى طلحة يومئذ بسهم، فوقع في ركبته، فما زال ينسح حتى مات."[3]

فما الذي يدعو مروان إلى اغتيال طلحة -وهو أحد كبار الصحابة السابقين والعشرة المبشَّرين بالجنة- في لحظة جمَع فيها بينهما هدفٌ واحد هو الاقتصاص من قتلة عثمان، وعدوٌّ واحد هو عليٌّ، لولا أن لمروان وذويه مآرب تتجاوز الاقتصاص لعثمان، إلى تصفية كبار الصحابة المؤهَّلين لمزاحمتهم على قيادة الأمة، من أمثال طلحة بن عبيد الله؟!

وحين تصدَّر معاوية المشهد -بعد وقعة الجمل ومقتل طلحة والزبير- لم تَعُدْ الألاعيب الدموية التي كان لعبها مروان وذووه بحاجة إلى التستر، فقد أسفرت الفتنة الكبرى عن وجهها الآخر صراعاً بين منظومتين أخلاقيتين ونموذجين مختلفين للسلطة السياسية:

---

1 ابن عبد البر، **الاستيعاب**، 2/ 766.

2 ابن حجر، **الإصابة**، 2/ 222 وقارن مع كلامه في **فتح الباري**، 7/ 82.

3 الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 1/ 35-36. وقال محققه شعيب الأرنؤوط: "صحيح"

نموذج الخلافة القائمة على الشورى والتراضي والتعاقد، ونموذج المُلك القائم على الغلَبة والقهر والأثَرة. كانت تلك لحظة الاختيار، وكان جمهور السابقين من الصحابة في صف عليٍّ، وهم خيارُ أهل الإسلام، والنوابُ عن الأمة في العرف السياسي السائد يومذاك. وهذا أمرٌ لاحظه ابن تيمية فكتب: "كان مع عليٍّ بعض السابقين، ولم يكن مع معاوية أحد" منهم.[1]

ومن السابقين البدريين الذين قاتلوا مع عليٍّ في صفِّين ذكر الإمام البخاري فضالة بن أبي فضالة الأنصاري فقال: "وقُتل فضالة مع علي يوم صفين، وكان من أهل بدر."[2] وذكر الذهبي منهم كعب بن عمرو الأنصاري، فقال: "وقد شهد صفين مع علي، وكان من بقايا البدريين."[3] وذكر ابن حجر منهم ثابت بن عبيد، وأسيد بن ثعلبة، وسهل بن حنيف، وأبا عمرو الأنصاري، وأبا الهيثم بن التيهان.[4] وتوصل فؤاد جبالي في دراسته عن التوزيع الجغرافي والتوزع السياسي للصحابة -وهي من أوسع وأدقِّ الدراسات المعاصرة للموضوع- إلى وجود أكثر من أربعين من السابقين الأولين من أهل بدر وأُحُد وغيرهم في صف عليٍّ خلال حرب صفين.[5]

وقد اعتزل الحرب الأهلية ثلة من الصحابة. منهم أسامة بن زيد، وزيد بن ثابت، وسعد بن أبي وقاص، ومحمد بن مسلمة، وعبد الله بن عمر، وعمران بن حصين، وأبو موسى الأشعري، وسعيد بن زيد. وسعى بعض هؤلاء إلى تحقيق السلم بين المعسكرين من خلال التحكيم، فاختار عليٌّ أبا موسى الأشعري، واختار معاوية عمرو بن العاص، وفي هذا الاختيار رسالة كاشفة لمقاصد الطرفين، حيث كان أبو موسى من معتزلي الفتنة، وكان عمرو أحد قادة معاوية السياسيين والعسكريين، وهو ما يدل دلالة واضحة على تجرُّد علي، وإيمانه

---

1 ابن تيمية، **منهاج السنة**، 6/ 333.

2 محمد بن إسماعيل البخاري، **التاريخ الصغير** (بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ)، 1/ 78.

3 الذهبي، سير **أعلام النبلاء**، 2/ 537.

4 انظر: ابن حجر، **الإصابة**، 1/ 392، 3/ 198، 7/ 83، 7/ 287، 7/ 449.

5 Fu'ad Jabali, *The Companions of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignments* (Leiden: Brill, 2003), 175.

بضرورة الصلح، وبحق الأمة في استرجاع أمرها، وعلى تشبث معاوية بالسلطة مهما يكن الثمن. كما يحمل الدلالةَ ذاتها اختيارُ عليٍّ جريرَ بن عبد الله وسيطاً بينهما قبل ذلك، وهو من كبار الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة. وكان جرير عمِل من قبل والياً لعثمان، ولم يشارك في النقمة عليه ولا في حرب الجمل.

لقد كان من الممكن أن ينتهي التحكيم بإنهاء الحرب الأهلية، وإرجاع أمر الأمة إليها، والإبقاء على نظام الشورى الذي سنَّه الإسلام، وهو ما اقترحه أبو موسى، ورشَّح عبدَ الله بن عمر ليكون خليفةً. لكن مطامح معاوية كانت أسْرعَ وأمْضَى، وقد كان مصراً على فرْض سلطته بحدِّ السيف وشراء الضمائر. ولم يكن ممثله في التحكيم عمرو بن العاص ساعيا في سبيل صلح يَحْرمه وموكِّلَه ثمرات الملك. ولعل الحسن البصري كان دقيقا إذ شخَّص الإشكال الأخلاقي في قضية التحكيم فقال: "كان الحكمان أبا موسى وعَمْراً. وكان أحدهما يبتغي الدنيا، والآخر يبتغي الآخرة."[1]

لم يكتف معاوية بالوقوف في وجه الخليفة الشرعي، وإشعال حرب أهلية هوجاء كادت تودي بالأمة كلها، بل تجاوز ذلك إلى مخالفة تأسيسية للقيم السياسية الإسلامية، وهي بدعة توريث السلطة لابنه يزيد، وكانت تلك البدعة أبعدَ أثراً، على تاريخ المسلمين السياسي خلال الأربعة عشر قرناً المنصرمة من أي حرب أهلية ظرفية.

كانت الفتنة التي قادها معاوية هدماً لأركان الخلافة الراشدة، لكن ما فعله بعد الفتنة من توريث السلطة لابنه بالترغيب والترهيب كان أسوأ وأبقى أثراً، لأنه إرساء لقواعد بناء جديد منحرف عن نظام الشورى الذي ساد في الخلافة الراشدة، وتأبيدٌ للانحراف عن القيم السياسية الإسلامية، وسدٌّ لأبواب استرداد تلك القيم في حياة المسلمين إلا بثمن فادح من الدماء والأموال، وبمخاطر تفكك الاجتماع السياسي واندثار الأمة. وسنرى فيما بعد الثمن الفادح الذي دفعته الأمة في سعيها لاسترداد نظام الشورى. وقد لاحظ رشيد رضا وجود خيار آخر غير التوريث أمام معاوية لو كان ناصحاً للأمة حريصا عليها، فقال: "ولو شاء

---

1 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 2/ 401. وقال محققه الشيخ شعيب الأرنؤوط: "رجاله ثقات."

معاوية أن يجعلها شورى كما نصح له بعض كبراء الصحابة رضي الله عنهم، ويجعل قومه وغيرَهم مؤيِّدين لمن يُنتخب انتخابا شرعيا بالاختيار من أهل الشورى لفعلَ، وما منَعَه إلا حبُّ الدنيا وفتنةُ المُلك."[1]

ورغم أن توريث معاوية ليزيد خروجٌ عن القيم السياسية الكبرى من شورى وعدل وأمانة، فقد وجد قديما وحديثا من سوّغوا له هذا الفعل، ومن قرأوا الخلافة الراشدة بعيون الملك، فقاسوا عهد معاوية إلى ابنه يزيد -الذي جاء مُراغماً لإرادة الأمة- على عهد أبي بكر لعمر، وعهد عمر إلى الستة، وهو عهد لم يكن في الحالتين أكثر من صيغة إجرائية، تمت بالتشاور مع رؤوس الأمة دون محاباة لقريب، ثم أقرَّتْها عامة الأمة دون إكراه أو إجبار، على عكس عهد معاوية ليزيد الذي انْبنَى -من أول يوم- على الإكراه والإغواء والإغراء. وقد أحسن الشيخ رشيد رضا في رفضه هذه التسويغات الباردة، فتساءل مستنكراً:

> "أيُّ عالِمٍ أو عاقل يقيس عهد أبي بكر إلى عمر في تحرِّي الحق والعدل والمصلحة بعد الاستشارة فيه ورضاء أهل الحل والعقد به، على عهد معاوية واستخلافه ليزيد الفاسق الفاجر بقوة الإرهاب من جهة، ورشوة الزعماء من جهة أخرى؟ ثم ما تلاه واتُّبعتْ فيه سنَّته السيئة من احتكار أهل الجور والطمع في السلطان، وجعْله إرثاً لأولادهم أو لأوليائهم كما يُوَرَّث المال والمتاع؟ ألا إن هذه أعمال عصبية القوة القاهرة المخالفة لهدْيِ القرآن وسنة الإسلام."[2]

لحظة انقلاب القيم

لقد انتصرت في صفِّين القوةُ على الحق، والبغيُ على العدل، والمُلْك على الخلافة. ووضعت تلك الحرب أمة الإسلام على حافة الانهيار والاندثار. وكانت معركة "ليلة الهرير" في صِفِّين قمة التعبير التراجيدي عن تلك الحرب الأهلية. قال ابن العماد الحنبلي:

---

1 رشيد رضا، الخلافة، 150.

2 المرجع نفسه، 42.

"آخر أمرهم ليلة الهرير، وهو الصوت شِبْهُ النُّباح: فَنِيتْ نبالُهم، واندقَّتْ رماحُهم، وانقصفتْ سيوفهم، ومشى بعضهم إلى بعض، وتضاربوا بما بقي من السيوف وعَمَد الحديد، فلا تسمع إلا غمغمةَ وهمهمةَ القوم، والحديدُ في الْهَام. فلما صارت السيوف كالمناجل تراموا بالحجارة، ثم جثوا على الركب فتحاثَوْا بالتراب، ثم تكادموا بالأفواه، وكُسِفتْ الشمس من الغبار، وسقطت الألوية والرايات، واقتتلوا من بعد صلاة الصبح إلى نصف الليل."[1]

لكن أسوأ الآثار التي ترتبت على معركة صفّين هي التأسيس لقطيعة أخلاقية مع القيم السياسية الإسلامية، وتحوُّل السياسة إلى وسائل مقطوعة عن غاياتها الرسالية والأخلاقية، وجعْل السلطة غاية في ذاتها. ولم يكن هذا الانحراف الذي ابتدأه معاوية -باستيلائه على السلطة بالقتال ثم بنقلها لابنه بالتوريث- مجرد انحراف بسيط في أداء السلطة، بل كان خروجا على القيم التأسيسية التي سنَّها الإسلام في بناء السلطة وأدائها. وهو خروج نقل أمة الإسلام من منظومة قيم سياسية تتأسس على التراضي والتعاقد السياسي، إلى منظومة قيم سياسية تتأسس على سلطة القهر وقوة الاعتياد.

وقد انتبه التابعي الزاهد الحسن البصري إلى الانحراف التأسيسي الذي وضع معاوية الأمة على عتباته، فاعتبر كبرى مصائب الإسلام أمرين: إشارة عمرو بن العاص على معاوية برفع المصاحف في صفّين من أجل إحداث بلبلة في معسكر عليٍّ، وإشارة المغيرة بن شعبة على معاوية بتوريث السلطة لابنه يزيد، "قال الحسن: فمن أجل ذلك بايع هؤلاء لأبنائهم، ولولا ذلك لكانت شورى إلى يوم القيامة."[2] وأحسن مالك بن نبي في توصيف لحظة معاوية بأنها "هي نقطة الانكسار في منحنى التطور التاريخي، وهي لحظة انقلاب القيَم."[3]

---

1 عبد الحي بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب** (دمشق: دار ابن كثير، 1986)، 1/ 211. وقارن مع الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، 5/ 47 وابن خلدون، **كتاب العبر**، 2/ 632.

2 الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1993)، 5/ 272.

3 مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، 36.

وقد جادل مجادلون قديما وحديثا بأن معاوية لم يسْعَ إلى السلطة قبل حادثة التحكيم، ولا نازع عليا الخلافة قبلها، وإنما كان يقاتل علياً طلباً بدم عثمان. ومن هؤلاء ابنُ تيمية الذي كتب أن "معاوية لم يبايعه أحدٌ على الإمامة، ولا حين كان يقاتل علياً بايعه أحد على الإمامة."[1] وسار على نهج ابن تيمية في هذا المنحى عدد من الباحثين المعاصرين الذين غلب التبرير على دراستهم لتلك الحقبة التأسيسية الحرجة من تاريخ الإسلام.[2] لكن الدلائل التاريخية الموثَّقة بمعايير أهل الحديث لا تُسعف هذه الدعوى، بل هي تدل على أن معاوية سعى منذ اندلاع الفتنة إلى أن يبتزَّ الأمة أمرَها، وينقلها من نظام الشورى إلى نظام ملكي قهري. ولِدحْض ما ذهب إليه ابن تيمية ومن سار على رأيه من المعاصرين، نكتفي بأدلة أربعة: أولها سعْي معاوية لشراء ولاء ممثل عليٍّ في التحكيم -أبي موسى الأشعري- بالمناصب. والثاني سعيُه لشراء بيعة عبد الله بن عمر بالمال، والثالث تطاوله على عبد الله بن عمر وتعريضه به يوم دومة الجندل حين أحسَّ أنه مرشحٌ للخلافة، والرابع تغافله عن قتلة عثمان حالما استقر له الملك:

> "عن أبي بردة [بن أبي موسى الأشعري] عن أبي موسى: أن معاوية كتب إليه: أما بعدُ، فإن عمرو بن العاص قد بايعني على ما أريد، وأُقسِم بالله لئن بايعتني على الذي بايعني، لأستعملنَّ أحد ابنيْك على الكوفة، والآخرَ على البصرة، ولا يُغلَق دونك باب، ولا تُقضى دونك حاجة، وقد كتبتُ إليك بخط يدي، فاكتب إليَّ بخط يدك. فكتب إليه [أبو موسى]: أما بعدُ، فإنك كتبتَ إليَّ في جسيم أمر هذه الأمة، فماذا أقول لربي إذا قدِمتُ عليه؟ ليس لي فيما عرضتَ من حاجة، والسلام عليك."[3]

---

1 ابن تيمية، **منهاج السنة**، 6/ 330.

2 افتتح محب الدين الخطيب هذا المنزع التبريري المعاصر، واتبعه في ذلك كثيرون، منهم -على سبيل المثال لا الحصر- عبد الكبير علال، ومحمد أمحزون. انظر أبو بكر بن العربي، **العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم** (بيروت: دار الجيل، 1994) بتعليقات محب الدين الخطيب، وعبد الكبير علال، **قضية التحكيم في موقعة صفين بين الحقائق والأباطيل** (الجزائر: دار البلاغ، 2002) ومحمد أمحزون، **تحقيق مواقف الصحابة في الفتنة من روايات الإمام الطبري والمحدثين** (الرياض: دار طيبة، 1998).

3 الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 2/ 396. وقال محقق الكتاب الشيخ شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح."

فهذه المراسلة بين معاوية وأبي موسى تبيِّن بجلاءٍ الفرق الأخلاقيَّ الشاسع بين تصور أبي موسى لموضوع السلطة السياسية، الذي اعتبره "جسيم أمر هذه الأمة" يخشى ربه إذا سأله عنه، وبين تصوُّر معاوية الذي لم يكن يرى بأسا في الاستيلاء على السلطة بتوزيع المناصب والعطايا وإشهار السيوف والرماح. ولا معنى لوعد معاوية في رسالته لأبي موسى بتنصيب ولديه حاكميْن للبصرة والكوفة -وكلتا المدينتين بيد عليٍّ يومذاك- سوى أن معاوية كان ينازع علياً الخلافة.

أما عبد الله بن عمر فقد اعتزل الفتنة الكبرى، ضمن من اعتزلوها من الصحابة، وكان وَرِعاً شديد التحري في دينه، حريصاً على وحدة الجماعة المسلمة. وكان معاوية يخشى مكانة عبد الله بن عمر في الناس، ويرهب إمكان انضمامه إلى معسكر عليٍّ، فكان منه ما ورد في القصة الآتية:

> "عن ميمون [بن مهران] قال: دسَّ معاوية عمرو بن العاص، وهو يريد أن يعلم ما في نفس [عبد الله] بن عمر، يريد القتال أم لا. فقال: يا أبا عبد الرحمن ما يمنعك أن تخرج فنبايعُك، وأنت صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وابن أمير المؤمنين، وأنت أحقُّ الناس بهذا الأمر؟ قال: وقد اجتمع الناس كلهم على ما تقول؟ قال: نعم إلا نُفيْرٌ يسيرٌ، قال: لو لم يبق إلا ثلاثة أعلاجٍ بهجَر لم يكن لي فيها حاجة. قال [ميمون]: فعلم [عمرو] أنه لا يريد القتال. قال [عمرو]: هل لك أن تبايع لمن قد كاد الناس أن يجتمعوا عليه، ويكتب لك من الأرضين ومن الأموال ما لا تحتاج أنت ولا ولَدُك إلى ما بعده؟ فقال: أفٍّ لك! اخرجْ من عندي ثم لا تدخلْ عليَّ، ويحك! إن ديني ليس بديناركم ولا درهمكم، وإني أرجو أن أخرج من الدنيا ويَدِي بيضاءُ نقيَّة."[1]

ثم لما تداعى عدد من الصحابة إلى الإصلاح بين المعسكرين، وجدوا في عبد الله بن عمر أفضل المرشحين لتولي أمر الأمة. وورد في بعض روايات التحكيم أن أبا موسى رشحه

1 الذهبي، سير **أعلام النبلاء**، 3/ 228. وقال محققه الشيخ شعيب الأرنؤوط: "سنده صحيح."

خليفة للمسلمين، وبديلاً ثالثا يُخرج الأمة من ورطة الاستقطاب بين عليٍّ ومعاوية، وهي روايات تعضِّدها رواية البخاري الآتية:

"عن عكرمة بن خالد عن ابن عمر قال: دخلتُ على حفصة ونوْسَاتها تَنْطِف، قلت: قد كان من أمر الناس ما ترين فلم يُجعَل لي من الأمر شيء، فقالت: الحقْ فإنهم ينتظرونك، وأخشى أن يكون في احتباسك عنهم فُرقة، فلم تدعْه حتى ذهب، فلما تفرَّق الناس خطب معاوية قال: من كان يريد أن يتكلم في هذا الأمر فليُطلِعْ لنا قرنه، فلنحن أحقُّ به منه ومن أبيه. قال حبيب بن مسلمة: فهلا أجبْته؟ قال عبد الله: فحللتُ حبوتي وهممتُ أن أقول: أحقُّ بهذا الأمر منك من قاتلك وأباك على الإسلام، فخشيتُ أن أقول كلمة تفرِّق بين الجمع، وتَسْفك الدم، ويُحمل ذلك، فذكرت ما أعدَّ الله في الجنان. قال حبيب: حُفظتَ وعُصمتَ."[1]

وفي رواية عبد الرزاق زيادةُ أن معاوية في قوله: "من كان يريد أن يتكلم في هذا الأمر فليُطلِعْ لنا قرنه، فلنحن أحقُّ به منه ومن أبيه" إنما كان "يُعرِّض بابن عمر."[2] وما أصدق ما قاله ابن عمر نفسه عن معاوية في ذلك اليوم: "عن حبيب بن أبي ثابت عن ابن عمر قال: لما كان موعد عليٍّ ومعاوية بدومة جندل [للتحكيم] ما كان أشفق [=أخْوفَ] معاوية أن يخرج هو وعليٌّ منها [= من الخلافة]."[3]

وأخيرا تغاضى معاوية عن قتلة عثمان بطريقة مريبة حالما استقرَّ له الملك، وهي القضية التي جعلها ذريعة لمحاربة عليٍّ والخروج على سلطته الشرعية، وأشعل بها جسد المجتمع الإسلامي كله، حتى كادت أمة الإسلام تندثر في حرب أهلية طاحنة. ولم يستطع المدافعون عن معاوية تقديم تسويغ مقنع لتغاضيه عن قتلة عثمان. حتى ابن تيمية ذو المزاج السلفي والهوى الشامي، لم يستطع أن يجد لمعاوية عذرا في هذا، فكتب:

---

1 **صحيح البخاري**، 4/ 1508. ومعنى نوْساتها تنطف: ضفائرها تقطر ماءً.

2 عبد الرزاق، **المصنف**، 5/ 465. وقارن مع ابن حجر، **فتح الباري**، 7/ 404.

3 ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، 4/ 182.

"فمعاوية رضي الله عنه -الذي يقول المنتصر له: إنه كان مصيبا في قتال علي، لأنه كان طالبا لقتل قتلة عثمان- لما تمكَّن وأجمع الناس عليه لم يقتل قتلة عثمان. فإن كان قتْلهم واجباً وهو مقدور له، كان فعله بدون قتال المسلمين أوْلى من أن يقاتل علياً وأصحابه لأجل ذلك. ولو قتَل معاوية قتلة عثمان، لم يقع من الفتنة أكثر مما وقع ليالي صفين... ومن قال: إن قتْل الخلق الكثير الذين قتلوا بينه وبين عليٍّ كان صوابا منه لأجل قتل قتلة عثمان، فقتْل ما هو دون ذلك لأجل قتل قتلة عثمان أوْلى أن يكون صوابا. وهو لم يفعل ذلك لما تولى، ولم يقتل قتلة عثمان."[1]

فهذه النصوص الحديثية والمواقف السياسية تزكّي ما توصل إليه هشام جعيّط في قوله عن معاوية: "ليس صحيحا القول إن معاوية اتخذ موقف الانشقاق عن عليٍّ بعد [وقعة] الجمل. كان قد اتخذ هذا الموقف قبل ذلك، وكان الأولَ في اتخاذه. لكنه اتخذه بهدوء، وبطريقة لا رجوع عنها... ومن هنا يمكن التفكير بأن عمله كان مخطَّطا بشكل خطير... هكذا كانت تختلط في لعبته قوة القناعة والطموح والاستراتيجية العليا."[2]

ولو أننا نظرنا إلى الفتنة الكبرى من منظور اجتماعي فسنجد أن الفوضى -الضاربة بأطنابها في الثقافة السياسية العربية يومذاك- كانت أعظم عون لمعاوية على هدم نظام الشورى الذي كان سائدا في الخلافة الراشدة، وإحلال نظام القهر والجَبْر محلَّه. فثقافة الفوضى هي التي أدت إلى مقتل عثمان وفتح باب الفتن السياسية في الأمة، ولو كانت ثقافة القانون والنظام راسخة في مجتمع الجزيرة العربية يومذاك لأمكن تصحيح التجاوزات التي حدثت أواخر عهد عثمان، دون ارتكاب جريمة قتله. وثقافة الفوضى هي التي فرقت صف كبار الصحابة (علي وعائشة وطلحة والزبير)، وزرعت الصراع بينهم بشأن الاقتصاص من قتلة عثمان. ولو كانت ثقافة القانون والنظام راسخة في المجتمع، لأمكن الاقتصاص من الذين باشروا

---

1 ابن تيمية، **منهاج السنة**، 4/ 409.

2 جعيط، **الفتنة**، 183.

قتل عثمان -وهم أفراد قلائل- ضمن ما سنَّه الإسلام من إجراءات ولاية الدم، وإقامة الدعوى، وتقديم البينات، والحكم على المجرمين، ثم إنفاذ الحكم فيهم.

وهنا نجد التداخل بين منظومات القيم السياسية، وخدمة بعضها لبعض. فمنظومة القيم السياسية القبَلية المتمرِّدة على الدولة والقانون والنظام، هي التي مهَّدت السبيل للنموذج المَلَكي الذي تشرَّبه معاوية من مواريث بيزنطة في بلاد الشام. والفوضى التي اشتعلت في الحجاز والعراق مهَّدت لبذرة النظام الملكي التي بدأت تتخلق في الشام ومصر منذ أواخر عهد عثمان. وقد استفاد معاوية من تلك الفوضى أيما فائدة، وربما يكون صحيحا أنه "لم يكن يناسبه شيء أفضل من إقدام القوى العراقية [من الكوفة الداعمة لعلي، ومن البصْرة الداعمة لعائشة] على التقاتل فيما بينها [في وقعة الجمل]."[1] ألم نقل من قبل إن الفوضى والطغيان حليفان؟!

القوة في وجه الأمانة

ويمكن اعتبار نهاية حرب صفين بين عليٍّ ومعاوية مثالا على انتصار القوة على الأمانة، والقدرة العملية على العظمة الأخلاقية. فرغم ما سلكه معاوية من مسالك مناقضة للقيم بمعايير النص الإسلامي، فإنه كان رجلا من بُناة الدول، يتسم بأهم مقومات القدرة السياسية بمعايير الثقافة المَلَكية السائدة في عصره، وهي الدهاء والعطاء والخبرة والتجربة. ولا مجال للمقارنة بينه وبين بعض مَن خلَفوه في هذا المضمار، وقد انتبه إلى ذلك العلماء الأقدمون والمعاصرون الذين اتَّسموا بشيء من الموضوعية، فانتقدوا معاوية من منطلق أخلاقي، واعترفوا له بقدراته العملية. ومن بين هؤلاء من الأقدمين الذهبي، الذي كتب مُقيِّما شخصية معاوية:

"حسْبُك بمن يؤمِّره عمر ثم عثمان على إقليم، فيضبطه ويقوم به أتمَّ قيام، ويُرضي الناسَ بسخائه وحِلمه، وإن كان بعضهم تألَّم مرة منه... وإن كان غيره من أصحاب رسول الله

[1] جعيط، الفتنة، 183.

صلى الله عليه وسلم خيراً منه بكثير وأفضل وأصلح، فهذا الرجل ساد وساس العالم بكمال عقله، وفرط حلمه، وسعة نفسه، وقوة دهائه ورأيه، وله هنات وأمور، والله الموعد،"[1] "وليته لم يعهد بالأمر إلى ابنه يزيد، وترك الأمة من اختياره لهم."[2]

وفي رد لطيف من الذهبي على تعريض معاوية بعبد الله بن عمر يوم الصلح، وقوله: "من كان يريد أن يتكلم في هذا الأمر فليُطلِعْ لنا قرنه، فلنحن أحقُّ به منه ومن أبيه،" تحدث الذهبي عن يزيد بن معاوية، فقال إن عبد الله بن عمر "كان أوْلى بالأمر منه ومن أبيه وجده."[3] ويشْبه حكم الذهبي على شخصية معاوية حكمه على شخصية عمرو بن العاص، الذي كان أشدَّ حلفاء معاوية دهاءً في السياسة، وأكثرَهم تمرسا بالحرب. قال الذهبي عن عمرو:

> "داهية قريش، ورجل العالَم، ومن يُضرَب به المثل في الفطنة والدهاء والحزم،"[4] "افتتح إقليم مصر، ووليَ إمرته زمن عمر وصدرا من دولة عثمان. ثم أعطاه معاوية الإقليم، وأطلق له مَغلَّه ست سنين لكونه قام بنصرته... ولقد خلَّف قناطير مقنطرة."[5] "كان من رجال قريش رأياً ودهاءً وحزماً وكفاءةً وبصَراً بالحرب، ومِن أشراف ملوك العرب، ومِن أعيان المهاجرين. والله يغفر له ويعفو عنه، ولولا حبه للدنيا، ودخوله في أمور لَصَلَحَ للخلافة، فإن له سابقةً ليست لمعاوية."[6]

ومن المعاصرين كان عباس محمود العقاد نافذ البصيرة في تحليله شخصية معاوية فنحا منحى الذهبيّ، ووصف معاوية بأنه: "كان رجلا قديرا، لكنه لم يكن بالرجل العظيم...

---

1 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 3/ 132-133.

2 المرجع نفسه، 3/ 158.

3 المرجع نفسه، 4/ 36.

4 المرجع نفسه، 3/ 55.

5 المرجع نفسه، 3/ 58.

6 المرجع نفسه، 3/ 59.

فربما وُصف الرجل بالقدرة؛ لأنه مقتدر على بلوغ مقاصده، واحْتجَان منافعه، والإضرار بغيره. ولكنْ إذا وُصف بالعظمة فإنما يوصف بها لفضلٍ يقاس بالمقاييس الإنسانية العامة."[1]

وما ذكره الذهبي قديما والعقاد حديثا ليس وصفا دقيقا لشخصيتيْ معاوية وعمرو فحسب، بل هو أيضا توصيف دقيق لمرحلة الانتقال من نظام سياسي تعاقدي إلى نظام سياسي قهري، فكثيراً ما يحدث ذلك الانتقال حين تكون العظمة الأخلاقية في جانب والقدرة العملية في الجانب الآخر، فتضطر الأمة إلى الاختيار بين القوي والأمين للمنصب العام. وقد جعل الإسلام الأمانة والقوة معاً شرطين للكفاءة السياسية، ورأينا في القسم الأول من هذه الدراسة أن اجتماع الأمانة والقوة في الناس قليل، وأن لا حل لهذه المعضلة إلا بالقيادة الشورية.

وكما لاحظ العقاد أن معاوية كان رجلا قديرا لا رجلا عظيما، فقد لاحظ أيضا أن معاوية أحاط نفسه برجال من "أنصار الدول وبُناة العروش"، كانوا مقتدرين ولم يكونوا عظماء، فهم يشبهون معاوية كثيرا في قوّته العملية وضعفه الأخلاقي. وهذا بخلاف ابنه يزيد وأعوانه الذين جمعوا بين الجدْب الأخلاقي والإفلاس السياسي. يقول العقاد:

> "كان لمعاوية مُشيرون من ذوي الرأي، كعمرو بن العاص، والمغيرة بن شعبة، وزياد بن أبيه، وأضرابِهم من أولئك الدُّهاة الذين يُسمِّيهم التاريخُ أنصارَ دولٍ وبُناةَ عروشٍ، وكان لهم من سمعة معاوية شعارٌ يُدارون به المطامع، ويتحللون من التأثيم. لكن هؤلاء بادُوا جميعا في حياة معاوية، ولم يبق ليزيد مشيرٌ واحدٌ ممن نسمِّيهم بأنصار الدول وبُناة العروش، وإنما بقيتْ له شرذمة على غِراره، أصدقُ ما توصف به أنها شرذمةُ جلادين، يقتُلون مَن أُمِروا بقتله ويقبضون الأجر فَرِحين. فكان أعوانُ معاوية ساسةً وذوي مشورةٍ، وكان أعوانُ يزيد جلادين... أولئك الذين تمتلئ صدورُهم بالحقد على أبناء آدم، ولا سيما من كان منهم على سواء الخُلُق وحُسْن الأحدوثة، فإذا بهم يُفرغون حقدهم في عدائه... وشرُّ هؤلاء جميعا هم شمَّر بن ذي الجوشن، ومسلم بن

---

[1] عباس محمود العقاد، معاوية بن أبي سفيان (القاهرة: نهضة مصر، 2006)، 12.

عقبة، وعبيد الله بن زياد. ويلحق بزمرتهم -على مثال قريب من مثالهم- عمر بن سعد بن أبي وقاص."[1]

لقد لاحظ هشام جعيّط -في دراسته الاجتماعية للفتنة الكبرى- الصراع بين منظومة القيم الموروثة في الجزيرة العربية ومنظومة القيم الإسلامية الجديدة، حيث "سيدور كل التاريخ المقبل ويتمفصل حول تلك التوترات التي يمكن ردها إلى منظومات قيم: منظومة متبقية من الجاهلية، ترسُّبية ولكنها قوية، ومنظومة الإسلام كقوة تجدُّدٍ وديناميةِ صراع."[2] كما لاحظ أنه "لو أن الأمور واصلت مجراها الطبيعي في الإسلام، لما كان في وسع معاوية أن ينشقَّ، ولا أن يُدغْدِغَه حُلم الوصول ذات يوم إلى السلطة العليا."[3]

لقد انتصرت القدرة على العظمة، والقوة على الحق، في الفتنة الكبرى وفيما تلاها من ثورات، وعبَّر العقاد عن ذلك -ببلاغته الآسرة- في ثنايا تحليله لثورة الحسين بن عليٍّ التي انتهت بفاجعة كربلاء، فلاحظ أن بعض "الصواب" السياسي والعسكري في معسكر يزيد "صوابٌ سهلٌ يستطيعه كثيرون،"[4] ومنه استباحة الدماء الزكيَّة، وشراءُ ضمائر من لا ضمائر لهم، ومنع الأطفال والنساء العطشَى من الوصول إلى الماء. كما لاحظ أن بعض "الخطأ" السياسي والعسكري الذي ظهر في معسكر الحسين من "الخطأ الصَّعْب الذي لا يستطيعه إلا القليلون،"[5] ومنه مواجهة جيش من أربعة آلاف مقاتل ببضع عشرات من المقاتلين، والتشبث بالحق والعدل مع تحقُّق الموت في سبيلهما.

لكن انتصار القدرة على العظمة، والقوة على الحق، يظل بالمعايير الإسلامية والإنسانية التي تهمُّنا هنا، وفي محكمة التاريخ التي لا ترحم، هزيمةً في جوهره، وليس نصرا حقيقيا.

---

1 عباس محمود العقاد، أبو الشهداء الحسين بن علي (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2013)، 46-47.

2 هشام جعيط، الفتنة، 31.

3 المرجع نفسه، 179.

4 العقاد، أبو الشهداء الحسين، 14.

5 المرجع نفسه.

وحتى بمعايير البصيرة السياسية المحضة ذات الأفق الواسع، لا التي تستغرقها اللحظة الحاضرة، فإن هذه الانتصارات هزائم في حقيقتها. ويكفي أن ماكيافيلي -وهو أبو الانتهازية في الفكر السياسي- يميز بين "القوة" و"المجد" فيحذِّر من أن "قتْل المواطنين ليس من الفضائل، كما أن التغرير بالأصدقاء، وفقدان العقيدة والدين والرحمة، يمكن أن تصل بنا إلى القوة، لا إلى المجد."[1]

وبهذا التمييز بين القدرة والعظمة، بين القوة والمجد، قد يكون هشام جعيط على حق، حين لم يتوقف عند إدانة معاوية الأخلاقية، بل تجاوزها إلى التشكيك في بصيرته السياسية أيضا، فكتب: "لا بد من محاسبة معاوية وتجريمه قليلا أمام محكمة التاريخ، وأن يقع التشكيك في الحس السياسي العميق الذي أنيط به على الدوام؛ لأن هذا الرجل في نهاية المطاف وضع -بعناده وطموحه على حد سواء- أمةً تولَّدت حديثا في التاريخ، ووضع إمبراطورية تكوَّنت بأعجوبة ونُظِّمت بصبر، على قاب قوسين من الهلاك والضياع."[2]

الفوضى في وجه القانون

على أن ما يهمنا هنا -ونحن نفحص أثر السياق التاريخي في القيم السياسية الإسلامية- ليس إصدار حكم أخلاقي بإدانة هذا الشخص أو ذاك. فهمُّنا الأهم في هذه الدراسة هو فهم أثر الفراغ العربي ووطأة النموذج الإمبراطوري على القيم السياسية الإسلامية. ومن هذا المنظور الاجتماعي والثقافي يمكن القول إن الفتنة الكبرى كانت في جوهرها أثرا من آثار البداوة السياسية المتوارثة في المجتمع العربي قبل الإسلام، وثمرة من ثمار الفوضى السياسية التي اعتادها العرب في القرون السالفة على الإسلام.

فبينما جاء الإسلام بمبدأ سيادة القانون الشرعي، وتعاليه على الحاكم والمحكوم معاً، وألزم المسلمين بالرد إلى الله والرسول في أمور الخلاف، أي إلى النص الشرعي بعد العصر

1 ماكيافيلي، الأمير، 52.

2 جعيط، الفتنة، 195.

النبوي، كانت ثقافة البداوة والطلاقة السياسية التي اعتادها العرب تدفعهم نحو التحاكم إلى القوة دون تقاضٍ، أو استعانة بالسلطة الشرعية، والمسارعة إلى القتال في صف ابن عشيرتهم، والأخذ بثأر قتيلهم، دون فحص للبيِّنات، ولا تقصٍّ للحقائق، طبقا لمنطق شاعرهم قريط بن أنيف، القائل:

قومٌ إذا الشَّرُّ أبدَى ناجذيْه لهم ... طاروا إليه زرافاتٍ ووحدانا
لا يسألون أخاهم حين يندُبهم ... في النائبات على ما قال برهانا[1]

إن الفرق لهائلٌ جداً بين منطق الإسلام الذي أقام دولة مطاعة على أساس الشورى والتعاقد، وسنَّ قانونا مُلزما للحاكم والمحكوم، وأوجب التقاضي وأخذ الحق في الدماء والأموال والأعراض عبر المحاكم.. ومنطق الجاهلية الذي ظل يقضي بالمسارعة إلى حمل السلاح، وأخذ الثأر من غير تحقيق في الجريمة، أو تقاض نزيه بشأنها، على نحو ما يدعو إليه هذا الشاعر. وقد أدرك أبو بكر بن العربي هذا الفرق الواضح، ورد -بمنطق القاضي المتمرِّس- على الذين برَّروا موقف طلحة والزبير في خروجهما على عليٍّ بأنهما إنما بايعا علياً ابتداءً على أن يقتاد من قتلة عثمان، ولمَّا لم يفعل ذلك فوراً كان من حقهما التملص من بيعته.

وقد رفض ابن العربي هذا التبرير وقال: "فإن قيل: بايعوه على أن يقتل قتلة عثمان، قلنا: هذا لا يصح في شرط البيعة. وإنما يبايعونه على الحكم بالحق، وهو أن يُحضر الطالب للدم، ويُحضر المطلوب، وتقع الدعوى، ويكون الجواب، وتقوم البينة، ويقع الحكم. فأما على الهجْم عليه بما كان من قولٍ مطلقٍ، أو فعل غير محقَّقٍ، أو سماعِ كلامٍ، فليس ذلك في دين الإسلام."[2]

كما نبَّه ابن العربي إلى أن أهل الشام بقيادة معاوية لم يلتزموا قواعد الشرع الإسلامي في مطالبتهم بدم عثمان، فقال: "إن الطالب للدم لا يصحُّ أن يحكُم، وتهمة [طالب الدم] القاضيَ لا توجب عليه الخروج عليه. فإن ظهر له قضاء [بحقه] وإلا سكت، فكم من حق

1 التبريزي، شرح ديوان الحماسة، 1/ 4-5.

2 ابن العربي، العواصم، 150.

يحكم الله فيه. وإن لم يكن له دِين فحينئذ يخرج عليه، فيكون له عذر في الدنيا."[1] ومثل ذلك نبَّه عليه ابن العماد الحنبلي، فقال: "وكان شبهة معاوية ومن معه الطلب بدم عثمان، وكان الواجب عليهم شرعاً الدخولُ في البيعة، ثم الطلب من وجوهه الشرعية، ووليُّ الدم في الحقيقة أولادُ عثمان، مع أن قتلة عثمان لم يتعيَّنوا."[2]

وبيَّن ابن العربي أن أهل الشام لو كانوا التزموا الإجراءات الشرعية في التقاضي، وأعانوا خليفة المسلمين الشرعيَّ -عليَّ بن أبي طالب- على لمِّ الشمل، وتهدئة النفوس، ورصِّ الصفوف، لكان ذلك خيراً لهم وللأمة. فحينئذ سيكون "الوقت أمكنَ للطلب، وأرفقَ في الحال، وأيسرَ وصولا إلى المطلوب."[3] هذا إذا كان المطلوب حقا هو مجرد الاقتصاص الشرعي للخليفة الشهيد. فالتقاضي النزيه هو منهج الإسلام، ومنازعة الأمر أهلَه فوضى جاهلية.

ومرة أخرى يتعين التمييز بين شِقَّين من الفتنة الكبرى، هما حرب الجمل وحرب صفين. فالسبب الأساسي في وقعة الجمل هو حالة الفوضى والبداوة السياسية؛ فلم يكن طلحة والزبير وعائشة يسعون إلى قتال، ولا كان فيه من مصلحة، رغم سخطهم من بقاء قتلة عثمان طُلقاءَ دون عقوبة. وإنما كان العامة والدهماء الذين قتلوا عثمان هم السبب في فاجعة المواجهة غير المقصودة في حرب الجمل، دون علم ولا إرادة من عائشة أو علي أو طلحة أو الزبير، إذ "لم يكن يوم الجمل لهؤلاء قصدٌ في الاقتتال، ولكن وقع الاقتتال بغير اختيارهم."[4]

أما الشِّق الثاني من الفتنة الكبرى -الذي تزعمه معاوية في صفِّين- فقد كان فيه عنصر البداوة السياسية العربية حاضرا في مطالبة معاوية بدم عثمان بالقتال، دون تقاضٍ ولا إقامة أدلةٍ، على طريقة أخذ الثأر في الجاهلية. لكن هذه الحقبة شهدت أيضا دخول عنصر جديد

---

[1] ابن العربي، **العواصم**، 168.

[2] ابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب**، 1/ 212-213.

[3] ابن العربي، **العواصم**، 170.

[4] ابن تيمية، **منهاج السنة**، 4/ 316-317. ولاحظ نفس التحليل عند ابن حجر، **فتح الباري**، 13/ 57.

في المعادلة لم يكن موجودا حتى ذلك الحين. وهو أثر النموذج الإمبراطوري الذي ورثه المسلمون في البلاد المفتوحة، خصوصا -في حالة معاوية- نموذج الدولة البيزنطية التي ورث عنها ولاية الشام، وورث عنها حليفُه عمرو بن العاص ولاية مصر. وسنتناول وطأة النموذج الإمبراطوري على الثقافة السياسية الإسلامية بتفصيل في الفصل التالي.

ومن أسوأ ثمار انتصار الفوضى على القانون في الثقافة العربية آنذاك، تأثير ذلك على الطريقة التي فَهِم بها بعض علماء المسلمين مفهوم الشورى في الإسلام، فجعلوها مرادفة للفوضى! فنظروا لها نظرة سلبية. وقد ظهر هذا اللبس أحيانا على ألسنة بعض فقهاء السياسة الشرعية، بسبب تأثرهم بالمواريث الثقافية والاجتماعية العربية التي كانت عصية على دولة القانون والنظام. فالجويني -مثلا- يتحدث عن تنصيب عمر اللجنة السداسية المشرفة على اختيار الخليفة من بعده، فيقول إن عمر "جعل الأمر فوضى بين الستة المشهورين."[1]

وقد يكون تعبير الجويني هنا مندرجا ضمن بعض وجوه الوضع اللغوي للفظ الفوضى، فيكون المعنى أن عمر جعل الأمر مفوَّضا إليهم وشِرْكة بينهم. لكن تلميذه أبا حامد الغزالي استخدم الشورى والفوضى مترادفتين، وفي سياق سلبي تماما، وكأنْ لا فرق بينهما لغةً وشرعاً! فقد حضَّ الغزالي على وأد الفتنة في مهدها، وحذَّر من أنها لو تُركتْ على أعنَّتها، و"اشتغل بتطفئتها العوام والطَّغَام والأفراد والآحاد، لأفضى ذلك إلى التَّعادي والتضادِّ، وصارت الأمور شورى، وبقيَ الناس فوضى."[2]

كما جعل العدويُّ الشورى والفوضى مترادفتين أيضا، فقال واصفا تضعضُعَ الدولة السلجوقية وتفكُّكَها: "ضعفت تلك الدولة، وسكنتْ شقائق تلك الصولة، وانتدب بعضهم لقتال بعض، وصارت الكلمة شورى، والرعية فوضى."[3] وطابق الحموي تماما بين الشورى والفوضى فقال: "أمرهم شورى بينهم مثل قولهم أمرهم فوضى بينهم: أي لا

---

1 الجويني، **غياث الأمم**، 145.

2 الغزالي، **فضائح الباطنية**، 1/ 171.

3 أحمد بن يحيى العدوي، **التعريف بالمصطلح الشريف** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، 81.

يستأثر أحد منهم بشيء دون غيره."[1] لكن ما لم ينتبه له الحموي وغيره هو أن هذا الاشتراك في بعض وجوه المعنى حسب الوضع الاشتقاقي لا يسوِّغ وضع اللفظين في سياق مفهومي واحد، بعد أن جعل النص الإسلامي الفارق بين مفهوم الشورى ومفهوم الفوضى شاسعا جدا: فالشورى اشتراك بالتراضي والتعاقد، والفوضى اشتراك من غير أي ضابط تعاقدي.

وحتى في المعنى الوضعي اللغوي يوجد فارق مهم بين الشورى والفوضى، حيث يمكن وصف البشر بأن أمرهم شورى أو فوضى، لكن الحيوانات توصف بالفوضى، ولا توصف بالشورى، فيقال: "صار الناس فوضى أي متفرقين... والوحش فوضى: متفرقة تتردد. وقوم فوضى أي متساوون لا رئيس لهم. ونعام فوضى أي مختلط بعضه ببعض."[2] فالشورى مبدأ إنساني، والفوضى يشترك فيها البشر مع الحيوان.

جئتم بها هِرَقْليةً وفوْقيةً

ومهما يكن من أمر، فقد انتهت الفتنة الكبرى بمظهر آخر من مظاهر البداوة السياسية والفوضى التي كانت ضاربة بأطنابها في الجزيرة العربية، وهو اغتيال رابع الخلفاء الراشدين علي بن أبي طالب على يد أحد الخوارج الفوضويين في معسكره، مثلما قُتل من قبْله ثالث الخلفاء الراشدين عثمان بن عفان على أيدي فوضويين معارضين لسياساته. وبذلك كُتبتْ خاتمة الخلافة الراشدة المتأسِّسة على القيم الإسلامية المنصوصة، وانفتح باب واسع من الفراغ السياسي، دخل منه معاوية فاستلب أمر المسلمين بمزيج من الدهاء والعطاء والتهديد والابتزاز، وسلَّم له رؤوس الصحابة مضطرِّين، خوفا على الأمة من الانهيار.

وقد دخل خيار الصحابة ورؤوس أهل الإسلام صفقة صفين على أنها حل ظرفي لحرب أهلية مهلكة للأمة، ولم يكن ذلك منهم اقتناعا بأهلية معاوية الأخلاقية لقيادة الأمة. ويدل على ذلك ما ورد عن كلٍّ من عبد الله بن عمر والحسن بن علي والحسين بن علي، وهم من أهم

---

1 أحمد بن محمد الحموي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير** (بيروت: المكتبة العلمية، بدون تاريخ)، 1/ 326.

2 ابن منظور، **لسان العرب**، 7/ 210.

قادة الأمة يومها، والمعبِّرين عن إرادتها الجمعية. وكنا أوردنا من قبلُ قول ابن عمر قاصدا معاوية: "هممتُ أن أقول: أحقُّ بهذا الأمر منك من قاتلك وأباك على الإسلام، فخشيتُ أن أقول كلمة تفرِّق بين الجمع، وتسفك الدم."[1]

وورد عن الحسن بن عليٍّ ما يفيد بأنه نظر إلى الأمر بالطريقة ذاتها، فكان دافعه إلى التسليم لمعاوية -مثل دافع عبد الله بن عمر- هو حفظ دماء المسلمين، والخشية على الأمة من الاندثار، لا الاقتناع بأهلية معاوية الأخلاقية لقيادة أمة الإسلام. فقد قال الحسن في خطبة تنازله لمعاوية عام الجماعة: "إنا قد أعطينا معاوية بيعتنا، ورأينا أن حقن الدماء خير، وما أدري (لعله فتنة لكم ومتاع إلى حين)، وأشار بيده إلى معاوية. فغضب معاوية، فخطب بعده خطبة عيِيَّةً فاحشةً، ثم نزل وقال: ما أردتَ بقولك (فتنة لكم ومتاع)؟ قال: أردت بها ما أراد الله بها."[2]

أما الحسين بن علي فكان أشدَّ الثلاثة سخطا على استتباب الأمر لمعاوية رغم دخوله في البيعة له، وكان يقول: "إني أرجو أن يُعطيَ الله أخي على نيته في حُبه الكفَّ، وأن يعطيني على نيتي في حبي جهاد الظالمين."[3] وهذا ما جعل مروان بن الحكم -أمير الحجاز لمعاوية- يتوجس من الحسين أمراً:

> "كتب مروان بن الحكم إلى معاوية: إني لست آمَنُ أن يكون حسينٌ مُرْصدا للفتنة، وأظن يومكم من حسينٍ طويلاً. فكتب معاوية إلى الحسين: إن من أعطى الله صفقة يمينه وعهده لجدير بالوفاء، وقد أُنبئْت أن قوما من أهل الكوفة قد دعوك إلى الشقاق... فاتق الله واذكر الميثاق، فإنك متى تَكِدْني أكدْك. فكتب إليه الحسين: أتاني كتابك، وأنا بغير الذي بلَغَك عني جديرٌ...

---

1 صحيح البخاري، 4/ 1508.

2 الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 3/ 271. وقال محققه الشيخ شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح."

3 ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، 14/ 206.

وما أردتُ لك محاربة، ولا عليك خلافا، وما أظن لي عند الله عذرا في ترك جهادك، ولا أعلم فتنة أعظم من ولايتك أمرَ هذه الأمة."[1]

وهكذا كان الحسين من أقل الصحابة اقتناعا بمعادلة التضحية بالشرعية لصالح الوحدة، بل رأى أن الفتنة الحقيقية هي استقرار الأمر لمعاوية، الذي خرج بالسيف على السلطة الشرعية، وأبى إرجاع أمر الأمة إليها حين اقترح ذلك أبو موسى الأشعري في التحكيم. ولعل قوله لمعاوية: "وما أردتُ لك محاربة ولا عليك خلافا، وما أظن لي عند الله عذرا في ترك جهادك" تعبيرٌ عن مشاعره المختلطة تجاه الوضع السياسي الذي وجد نفسه فيه، فهو يصرِّح بأنه لن يقاتل معاوية التزاماً بالعهد الذي اتفق عليه الصحابة يوم الصلح، لكنه يرى نفسه في مرآة ضميره غير معذور في القعود عن جهاد ما يراه بأمِّ عينه من الظلم السياسي وتبدُّل معالم القيم السياسية الإسلامية على يد معاوية. ومع ذلك فقد ظل الحسين وفياً بعهده مع معاوية حفظا لكيان الأمة.

وحينما تكشَّف أن التنازل الظرفي عن الشرعية السياسية عام الجماعة لم يؤد إلى رجوع أمر الجماعة إليها بعد موت معاوية، بل استغله معاوية لتأبيد الملك في أسرته، وبناء واقع دائم يخذل قيم الإسلام السياسية، ويتأسس على الوراثة والغلبة، انفجرت في أرجاء العالم الإسلامي ثورات دامية، تسعى إلى إحياء القيم السياسية الإسلامية واسترداد الخلافة الراشدة. وما كان الصحابة وأبناء الصحابة الذين أدركوا الخلافة الراشدة ليتنازلوا عما يعلمونه من قيم الشورى والعدل بسهولة، لصالح نظام قهري يتأسس على القوة والوراثة. فتصدَّوْا لسعي معاوية إلى أخذ البيعة لابنه يزيد وريثا للسلطة من بعده.

وكان أهل المدينة -الذين لا يزالون يحتفظون بذكرى الدولة النبوية والخلافة الراشدة طريَّة في أذهانهم- أشدَّ الناس رفضا لمساعي معاوية. فرفضوا التجاوب مع أميره على الحجاز مروان بن الحكم -كاتب عثمان وقاتل طلحة- حين سعى لأخذ البيعة منهم ليزيد بأمر من معاوية. وقد روى البخاري ذلك فقال: "كان مروان على الحجاز، استعمله معاوية،

---

[1] ابن عساكر، تاريخ دمشق، 14/ 206.

فخطب فجعل يَذْكُر يزيد بن معاوية، لكي يبايَع له بعد أبيه، فقال له عبد الرحمن بن أبي بكر شيئا، فقال: خذوه! فدخل بيتَ عائشة، فلم يقْدِروا. فقال مروان: إن هذا الذي أنزل الله فيه: (والذي قال لوالديه أفٍّ لكما أتعدانني). فقالت عائشة من وراء الحجاب: ما أنزل الله فينا شيئا من القرآن، إلا أن الله أنزل عذري."[1]

فما هو ذلك "الشيء" الذي قاله عبد الرحمن بن أبي بكر لمروان، وسكت عنه البخاري؟! لقد جاء التصريح به في روايات أخرى، منها روايةٌ للنَّسائي جاء فيها: "لما بايع معاوية لابنه قال مروان: سنَّة أبي بكر وعمر! فقال عبد الرحمن بن أبي بكر: سنَّة هرقل وقيصر!"[2] قال ابن الجوزي: "يريد البيعة للأولاد، وتلك سنَّة ملوك الأعاجم."[3] وقال ابن الأثير: "يريد أن البيعة لأولاد الملوك سنَّة الروم والعجم."[4]

وزاد ابن رجب الحنبلي الأمر توضيحا فقال: "الإمامة العظمى لا تُستَحق بالنسب، ولهذا أنكر الصحابة على من بايع لولده. وقال عبد الرحمن بن أبي بكر: جئتم بها هرقلية تبايعون لأبنائكم، وسمع ذلك عائشة والصحابة ولم ينكروه عليه، فدل على أن البيعة للأبناء سنَّة الروم وفارس، وأما سنَّة المسلمين فهي البيعة لمن هو أفضل وأصلح للأمة."[5]

ولعل أهم ظاهرة مُطَّردة في ثمرات الصراع بين معسكر المُلْك الذي مثله الأمويون وحلفاؤهم في صدر الإسلام، ومعسكر الشورى الذي مثَّله علي بن أبي طالب وكبار الثوار على الأمويين من بعده، هي انتصار الدولة المنظَّمة ولو كانت ظالمة، على القوى السياسية الفوضوية ولو كانت عادلة. فدخول النموذج الإمبراطوري البيزنطي على الخط، واستيعاب معاوية له مدة مديدة قاربت العقدين من حكمه بلاد الشام قبل الفتنة الكبرى،

---

1 صحيح البخاري، 6/ 133.

2 قال الألباني في **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، 7/ 722: "إسناده صحيح."

3 عبد الرحمن بن الجوزي، **غريب الحديث** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، 2/ 273.

4 ابن الأثير، **النهاية في غريب الأثر**، 4/ 205.

5 عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **فتح الباري شرح صحيح البخاري** (المدينة المنورة: مكتبة الغرباء، 1996)، 3/ 474.

ساعد معسكر المُلك الذي قاده معاوية ضد معسكر الخلافة الذي قاده عليٌّ، فرجحت كفة معاوية في نهاية المطاف، لأن "وجود العدو البيزنطي على جواره كان قد أغنى تجربته في الحرب والدبلوماسية."[1] وقد أعانه كل ذلك في النهاية على تحقيق مطامحه ومطامعه في أن يستأثر بالسلطة ويورِّثها بَنِيه من بعده.

وقد ذهب مفكرون سياسيون من ذوي المنحى المؤسسي في التحليل إلى أن الدولة الإسلامية "الحقيقية" لم تبدأ إلا ابتداءً من عهد معاوية. ومن هؤلاء فوكوياما، الذي تساءل: "عند أي نقطة تحديدا ظهرت الدولة الإسلامية الحقة؟" ثم أجاب: "ربما في عهد الخليفة الأموي الثاني [بعد عثمان] معاوية (661-680) قامت دولة إسلامية احتفظت بجيش دائم، وجهاز شرطة، وفرضت الضرائب، وإدارة القضاء، وحل النزاعات، والقيام بالأشغال العامة كبناء مساجد كبرى." ثم عقّب قائلا: "من الصعب التأكيد ما إذا كان النبي محمد نفسه قد أسَّس دولة، مقابل ائتلاف قبائل، لأن أيا من هذه المؤسسات لم يكن موجودا في زمنه."[2]

وما ذهب إليه فوكوياما هنا غير سديد. فالدولة الإسلامية الحقيقية بدأت منذ الهجرة النبوية، لكنها كانت تعاني هشاشة مؤسسية، بسبب جدب الجزيرة العربية من تقاليد الدولة، وهي هشاشة اتسم بها كثير من الدول في التاريخ الإسلامي. كما أن الدولة التي أسسها معاوية كانت تعاني داء آخر لا يقل خطرا عن الهشاشة المؤسسية، وهو أنها دولة أَثَرة ومحاباة للأقارب، و"أي نظام ناجح يحتاج إلى لجم سلطة القرابة عبر بعض الآليات التي تجعل الحراس وولاة الشأن العام يحترمون روابطهم بالدولة ويضعونها فوق حبهم لأسرهم،"[3] كما يقرُّ فوكوياما نفسه.

إن الدول القوية تتأسس على مزيج من القيم السياسية المنصفة، والمؤسسات السياسية القوية. وإذا كانت نقطة الضعف في الدولة النبوية والخلافة الراشدة هي الهشاشة المؤسسية

---

1 جعيط، **الفتنة**، 186.

2 فوكوياما، **أصول النظام السياسي**، 1/ 273.

3 المرجع نفسه، 1/ 281.

الموروثة عن ميراث الجزيرة العربية الضحل في مجال التنظيم السياسي، فإن نقطة ضعف الدولة الأموية التي أسسها معاوية -ومن بعده مروان بن الحكم- هي الأثرة، والظلم السياسي، ومحاباة الأقارب على الطريقة القيصرية.

ولما احتجَّ عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق على توريث معاوية السلطة لابنه يزيد، فقال: "سنَّة هرقل وقيصر" و"جئتم بها هرقلية"، كان يعبِّر عن صوت الضمير المسلم المتشبث بنظام الشورى الإسلامي، والرافض للملَكية القهرية المتوارَثة. لكن التاريخ الإمبراطوري البيزنطي خدم رؤية معاوية رغم مناقضتها للقيم السياسية الإسلامية، وتاريخ الفراغ السياسي العربي خذل رؤية عبد الرحمن رغم انسجامها مع تلك القيم، فانتصرت الأولى، وانهزمت الثانية. وربما يكون من أسباب ذلك أيضا ما لاحظه مؤرخ الفكر السياسي الفرنسي جان جاك شوفاليه من أن "الدول المشكَّلة فجأة تُعْوِزها الجذور العميقة، فهي عُرضة للسقوط عند أول عاصفة."[1] وما كان لدولة الخلافة الراشدة -وهي مثال بليغ على "الدول المشكَّلة فجأة"- أن تصْمُد في وجه عاصفة الفتنة الكبرى، ولا كان من الممكن أن تبقى في وجه النموذج الإمبراطوري العميق الجذور الذي بدأ ينافسها على تخومها، ويجعل أطرافها مركزاً للقوة والثروة، وقلبَها هامشاً للثورة والفوضى.

وحتى يقظة الضمير التي ظهرت لدى معاوية بن يزيد بن معاوية، ورفضه استلام الخلافة بالقوة، وإدانته الأخلاقية لأبيه يزيد وجدِّه معاوية بن أبي سفيان،[2] لم تُسفر عن استرجاع الخلافة الراشدة. ومثل ذلك يقال عن عمر بن عبد العزيز الذي يرى أغلبُ المسلمين عهدَه امتداداً للخلافة الراشدة -من حيث الأداء على الأقل- إذْ لم يستطع إرجاع أمر الأمة إليها، وإعادة تأسيس النظام السياسي على أساس من القيم السياسية الإسلامية.

لقد استحكمت دولة المُلك خلال عشرين عاما من حكم معاوية بن أبي سفيان، ولم يعد من الممكن اقتلاعها. وقد لاحظ ابن خلدون أن "ربقة الملك يعْسُر الخلاص منها، ولا

1 شوفاليه، **أمهات الكتب السياسية**، 1/ 37.

2 انظر: يوسف بن تغري بردي، **مورد اللطافة في من ولي السلطنة والخلافة** (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1997)، 1/ 70.

سيما عند استفحال الدولة."[1] ولعل لحظتيْ معاوية بن يزيد وعمر بن عبد العزيز، وعجز كل منهما عن تغيير المسار السياسي الذي بدأه معاوية بن أبي سفيان، أصدقُ برهان على دقة ملاحظة ابن خلدون هذه.

وإذا كان استفحال الدولة في عهد معاوية بن أبي سفيان أعاق أيَّ محاولة لإعادة البناء على أساس القيم السياسية الإسلامية، فإن سلطة الاعتياد فيما بعدُ عمَّقت هذه الإعاقة بعد توالي أجيال الملوك الوارثين والسلاطين المتغلبين. وهنا نجد ملاحظة أخرى ثمينة لابن خلدون عن "خُلق الانقياد" و"دين الانقياد والتسليم." هذا الدين وذاك الخُلُق اللذان يترسخان في النفوس من طول القهر والاعتياد عليه. وقد ضرب ابن خلدون مثلاً لخُلُق الانقياد ببني إسرائيل، الذين لم يستجيبوا لدعوة موسى عليه السلام لهم إلى اقتحام أرض جديدة، والعيش فيها سادةً بعد أن كانوا عبيداً في مصر الفرعونية، "وما ذلك إلا لما أَنِسُوا من أنفسهم من العجز عن المقاومة... وذلك بما حصل فيهم من خلُق الانقياد، وما رئِموا من الذُّلِّ للقبط أحقابا."[2] وبيَّن ابن خلدون أثر الاعتياد في ترسيخ دين الانقياد، فقال:

> "الدول العامة في أوَّلها يصْعُب على النفوس الانقياد لها إلا بقوة قوية من الغلَب، للغرابة، وأن الناس لم يألفوا ملكها، ولا اعتادوه. فإذا استقرت الرئاسة في أهل النِّصاب المخصوص بالمُلك في الدولة، وتوارثوه واحدا بعد آخر، في أعقابٍ كثيرين، ودولٍ متعاقبة، نسيت النفوس شأن الأوَّلية، واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغةُ الرئاسة، ورسَخَ في العقائد دينُ الانقياد لهم والتسليم، وقاتل الناس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الإيمانية، فلم يحتاجوا حينئذ في أمرهم إلى كبير عصابة بل كأن طاعتها كتاب من الله لا يُبدَّل، ولا يُعلَم خلافُه. ولأمرٍ ما يوضع الكلام في الإمامة آخرَ الكلام على العقائد الإيمانية، كأنه من جملة عقودها."[3]

---

1 ابن خلدون، **المقدمة**، 351.

2 المرجع نفسه، 177.

3 المرجع نفسه، 194.

معالم الرِّدة السياسية

لقد انتصر المجتمع الإسلامي الأول على الرِّدة الاعتقادية التي ثارت على أطرافه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، لكنه انهزم أمام الردة السياسية التي نبعت من قلبه بعد اغتيال عثمان. ولا يمكن وصف ما حدث من انتقال الخلافة إلى مُلك بعد الفتنة الكبرى بأقل من أنه ردة سياسية مكتملة الأركان. لقد أدرك بعض من سمعوا رسالة محمد صلى الله عليه وسلم في بواكيرها الأولى بمكة أنها تحمل مناقضة أخلاقية وسياسية للمُلْك. وكان من ذوي الفطرة السليمة الذين أدركوا ذلك سيد قبيلة شيبان في العراق المثنى بن حارثة، وذلك حين عرض عليه النبي صلى الله عليه وسلم الإسلامَ وهو حاج بمكة مع قومه، على طريقة عرب الجاهلية في الحج:

> "قال المثنى: قد سمعتُ مقالتك يا أخا قريش! ... وإنما نزلنا بين ضَرَّتين. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما هاتان الضَّرَّتان؟ قال: أنهار كسرى ومياه العرب. إنما نزلنا على عهد أخذه علينا كسرى: لا نُحدِث حدَثًا، ولا نُؤوي مُحدِثاً، وإني أرى هذا الأمر الذي تدعو إليه مما تَكرهُه الملوك، فإن أحببتَ أن نؤويك وننصرَك مما يلي مياه العرب فعلْنا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما أسأتم في الرد إذ أفصحتم بالصدق، وإن دِين الله لن ينصره إلا من أحاطه من جميع جوانبه."[1] وفي رواية أن المثنى قال: "فإن شئتَ أن نُجيرك إلا من الملوك فعلْنا."[2]

وتأسّيا بالمثنى بن حارثة الذي دخل الإسلام فيما بعد، وأصبح ينازل الملوك الذين كان يخشاهم قبل الإسلام؛ سعى بعض علماء الإسلام سعيا دائبا إلى إبراز الحدود الأخلاقية والقانونية الفاصلة بين الخلافة والمُلك. وظهرت ثلاثة كتب على الأقل في الثقافة الإسلامية يحمل كل منها عنوان **الخلافة والملك**، وسعى مؤلفوها إلى تحقيق هذا التمييز الأخلاقي.

---

1 محمد بن حبان البستي، **السيرة النبوية وأخبار الخلفاء** (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1417هـ)، 1/ 100-101.

2 القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، تثبيت دلائل النبوة (القاهرة: دار المصطفى، بدون تاريخ)، 1/ 22.

الأول لابن تيمية، والثاني للمودودي، والثالث لعبد السلام ياسين.[1] وتكاد تتفق الكتب الثلاثة -على اختلافها في المنظور والمنهج والعمق- على وجود فجوة أخلاقية كبرى بين الخلافة والملك، وعلى فضح الانحراف الأخلاقي والقانوني الذي صحِب انتقال الخلافة إلى ملك جراء الفتنة الكبرى في القرن الأول الهجري.

وما يهمنا هنا من التمييز بين الخلافة والملك هو المعنى الشرعي المعياري للمفهومين، لا المعنى التاريخي والاصطلاحي الذي تداخلت فيه المفاهيم، وضاعت فيه معالم القيم السياسية. وفي هذا المضمار يحسُن التنبيه ابتداءً إلى أن لفظ "المُلك" يُستعمل بالمعنى اللغوي الوصفي العام الذي يرادف السلطة السياسية عموما، كما ورد في قوله تعالى: "فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم مُلكا عظيما."[2] وهذا الاستخدام للملك بمعنى السلطة السياسية عموما -بخيرها وشرها- هو الذي قصده ابن خلدون بقوله:

> "واعلم أن الشرع لم يذم المُلك لذاته، ولا حظر القيام به وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللَّذات. ولا شك أن هذه مفاسد محظورة وهي من توابعه. كما أثنى على العدل والنَّصَفة، وإقامة مراسم الدين، والذَّبِّ عنه، وأوجب بإزائها الثواب، وهي كلُّها من توابع الملك. فإذاً إنما وقع الذم للملك على صفة وحال دون حال أخرى، ولم يذمَّه لذاته، ولا طلب تركه... وقد كان لداود وسليمان صلوات الله وسلامه عليهما الملك الذي لم يكن لغيرهما، وهما من أنبياء الله تعالى وأكرم الخلق عنده."[3]

فالمْلك في كلام ابن خلدون هنا جاء بمعنى السلطة مطلقا، وهذا هو المعنى اللغوي العام. لكن لفظ الملك يُستعمل أحيانا بالمعنى الشرعي المعياري الخاص، فيدل على السلطة

---

1 أحمد بن تيمية، **الخلافة والملك** (الزرقاء: مكتبة دار المنار، 1994). أبو الأعلى المودودي، **الخلافة والملك**، ترجمة أحمد إدريس (الكويت: دار القلم، 1987). عبد السلام ياسين، **الخلافة والملك** (الرباط: دار الآفاق، 2000).

2 سورة النساء، 54.

3 ابن خلدون، **المقدمة**، 241.

القهرية القائمة على الاستئثار والإيثار. فالمُلك في الإسلام -بمعناه الشرعي المعياري- هو كل سلطة تتحكم في رقاب الناس بلا اختيارٍ منهم، وتستبد بأمورهم دون رضاهم، وتتبع هواها في تدبير شؤونهم، سواء تسمَّت خلافة أو ملكية أو جمهورية.

وبالمثل فإن لفظ "الخلافة" يُستعمل بالمعنى الاصطلاحي العام الذي يشمل كل رئاسة عامة للمسلمين، كما يُستعمل بالمعنى الشرعي المعياري الخاص. فالخلافة في الإسلام -بمعناها الشرعي المعياري- هي كل سلطة قائمة على الشورى والعدل والاختيار، ملتزمة بالقيم السياسية الإسلامية بناءً وأداءً، سواء تسمَّت خلافةً أو مَلَكية أو جمهورية، فالعبرة بالمضامين لا بالمسميات. وذلكم هو المفهوم الشرعي للخلافة والمُلك، وما سواه اصطلاحات فقهية أو تاريخية، لا تغيِّر من المفاهيم الشرعية شيئا. فالمصطلحات تواضعٌ لغويٌّ، قد يكشف عن المفهوم وقد يخونُه، وهي لا تغيِّر من جواهر الأمور شيئا.

ولا يقتصر المُلك بمعناه الشرعي المعياري المذموم على المُلْك الوراثي فقط -كما يميل إليه الاصطلاح السياسي اليوم- بل يشمل كل سلطة قهرية تتملَّك رقاب الناس، وتتصرف في شأنهم العام بافتيات على هواها. فالحكام العسكريون المتحكمون في رقاب عدد من الشعوب اليوم داخلون ضمن "الملوك" بمعايير القيم السياسية الإسلامية، مهما سمَّوا دولهم "جمهوريات." بل إن ملكهم العسكري أسوأ من الملك العرفي العائلي؛ لأن الملك العائلي قد يصحبه أحيانا شيء من سعة الأفق والنظر البعيد وبناء دولٍ تخدم مصالح الأبناء والأحفاد من حكام المستقبل، بينما الملك العسكري ضيق الأفق، ينحصر نظرُه غالبا عند شخص الحاكم العسكري الحالي. فهو لا يبني دولة لأمته، ولا دولة لأبنائه وأحفاده.

ويصْدُق على الملوك العسكريين اليوم ما صدق على بعض ملوك بني أمية بالأمس، حين تسمَّوْا خلفاءَ -تمسُّحا بالمفهوم الشرعي للخلافة- رغم أنهم كانوا أول من خرجوا على المعايير الأخلاقية والقانونية لمفهوم الخلافة الشرعية. وقد وُجد من تصدَّى لهذا التحريف للمفاهيم الشرعية في عصر مبكر:

"عن سعيد بن جمهان، قال: حدثني سفِينةُ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملكٌ بعد ذلك. ثم قال لي سفينة:

أمسكْ خلافة أبي بكر، وخلافة عمر، وخلافة عثمان، ثم قال لي: أمسك خلافة علي، قال: فوجدناها ثلاثين سنة. قال سعيد: فقلت له: إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم؟ قال: كذبوا بنو الزرقاء، بل هم ملوك من شرِّ الملوك."[1] وفي رواية: "كذب بنو الزرقاء، بل هم ملوك من شرِّ الملوك، وأول الملوك معاوية."[2]

ولم يقتصر الاعتراض على تحويل الخلافة إلى ملك اعتراضا باللسان فقط، بل وُجد من الصحابة والتابعين من اعترضوا على هذا الانحراف بالسِّنان، وسنبيّن ذلك بتفصيل في الفصل الخامس. وكما تصدى لتحريف القيم السياسية أقوام في صدر الإسلام، تصدى له علماء مصلحون في القديم والحديث، لعل أحسنهم بلاء في هذا وأوضحَهم رؤية من الأقدمين ابن تيمية وابن خلدون، ومن المعاصرين أبو الأعلى المودوي وعبد السلام ياسين.

أولاً: رؤية ابن تيمية

كان لابن تيمية رأي أصيل حول عدم شرعية المُلْك في شريعة الإسلام، تميَّز به عن كثير من علماء السياسة الشرعية والأحكام السلطانية؛ لأنه التزم التأصيل النصِّيّ، وقاوم فقه التسويغ والتبرير، وأدرك الفجوة الكبرى بين المبدأ النصي والواقع التاريخي، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، فكتب: "والفرق بين الإمام وبين من ينبغي أن يكون هو الإمام لا يخفى إلا على الطغام."[3] وقد تحدث ابن تيمية عن ثلاث مراتب من السلطة السياسية، حسب قربها وبعدها عن روح النص الإسلامي: خلافة على منهاج النبوة، وملك ممزوج بالخلافة، وملكٌ محضٌ.

ورفض ابن تيمية المُلْك المحض، الخارج خروجا كاملا عن قيم الإسلام السياسية وعن سنة الخلفاء الراشدين، فردَّ قول "من يُبيح الملك مطلقا من غير تقيُّد بسنة الخلفاء، كما

---

1 محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، 4/ 73. وصحح إسناده الألباني في **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، 1/ 821.

2 أبو بكر بن أبي شيبة، **المصنف**، 7/ 271.

3 ابن تيمية، **منهاج السنة**، 1/ 556.

هو فعْل الظلمة والإباحية وأفراد المرجئة."[1] كما رفض الملك الجزئي أو "شوب الخلافة بالملك"[2] بتعبيره هو، فتساءل: هل المزج بين الملك والخلافة "جائز في الأصل والخلافة مستحبَّة [فقط]؟ أم ليس بجائز إلا لحاجة من نقص علم أو نقص قدرة بدونه"[3]؟

وأجاب ابن تيمية عن هذا التساؤل بأن الخلط بين الخلافة والملك غير جائز في شريعة الإسلام، وأن الخلافة على منهاج النبوة وسيرة الخلفاء الراشدين واجبة دون شوْبها بأي مظهر من مظاهر الملك، بل اعتبر الملك -كلياً كان أو جزئياً- من البدع المُحْدَثات في الدين. يقول ابن تيمية: "نحتجُّ بأنه ليس بجائز فى الأصل، بل الواجب خلافة النبوة لقوله صلى الله عليه وسلم (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، تمسَّكوا بها، وعَضُّوا عليها بالنواجذ. وإياكم ومحدثات الأمور فكل بدعة ضلالة.)... فهذا أمرٌ وتحضيضٌ على لزوم سنة الخلفاء، وأمر بالاستمساك بها، وتحذير من المُحْدَثات المخالفة لها. وهذا الأمر منه والنهي دليل بيِّن فى الوجوب."[4]

ولم يكن الدليل على تحريم الملك الكلي والجزئي في الإسلام هو هذا الأمر النبوي فقط، رغم أن فيه كفاية، بل جاء أيضا إخبار النبي صلى الله عليه وسلم بنهاية الخلافة وبداية الملك في سياق الذم دليلاً آخر على ذلك:

> عن أبي بكرة: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعجبه الرؤيا الصالحة ويسأل عنها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم: أيكم رأى رؤيا؟ فقال رجل: أنا يا رسول الله، رأيتُ كأنَّ ميزانا دُلِّيَ من السماء، فوُزنتَ أنت بأبي بكر فرجحتَ بأبي بكر، ثم وُزن أبو بكر بعمر، فرجح أبو بكر بعمر، ثم

1 ابن تيمية الخلافة والملك، 30.

2 المرجع نفسه، 31.

3 المرجع نفسه، 28.

4 المرجع نفسه.

وُزن عمر بعثمان، فرجح عمر بعثمان، ثم رُفع الميزان، فاستاء لها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: خلافة نبوة، ثم يؤتي الله الملك من يشاء."[1]

وقد احتج ابن تيمية بهذا الحديث على أصل تحريم المُلْك في الإسلام، فقال: "خَبَرُه [صلى الله عليه وسلم] بانقضاء خلافة النبوة فيه الذم للملك والعيب له، لا سيما وفي حديث أبي بكرة أنه استاء للرؤيا،"[2] وقال: "كون النبي صلى الله عليه وسلم استاء للملك بعد خلافة النبوة دليلٌ على أنه [أي الملك] متضمِّنٌ ترْكَ بعض الدين الواجب."[3]

وما كان يهم ابن تيمية في هذا المقام هو الخلافة بالمعنى المعياري، أي الحكم القائم على التعاقد والتراضي، لا على الوراثة أو الغلبة، ولم يقصد الملك الوراثي حصرا، بل كل سلطة سياسية تتأسس على غير إرادة المحكومين، سواء وراثية أو عسكرية. ولذلك لم ير ابن تيمية بأسا في تسمية بعض الملوك خلفاء تسمية اصطلاحية، حتى وإن لم يكونوا خلفاء بالمعنى الشرعي المعياري، فقال: "يجوز تسمية مَن بعدَ الخلفاء الراشدين خلفاء، وإن كانوا ملوكا، ولم يكونوا خلفاء الأنبياء."[4]

ومن الآراء المستطرفة التي قال بها ابن تيمية، ولم أجدها عند غيره من فقهاء السياسة المسلمين، هو أنه رغم قوله بتحريم الملك في الإسلام، فهو يرى أن "المُلْك كان جائزا لبعض الأنبياء كداود وسليمان ويوسف."[5] بمعنى أنه كان جائزا في الرسالات السماوية السابقة، لكنه ليس جائزا في شريعة الإسلام. وهذه فكرة لها دلالة عظيمة على خصوصية الإسلام باعتبارها الرسالة الخاتمة التي انتقلت أمانة الوحي بعدها من أيدي الأنبياء إلى أيدي جماعة المؤمنين.

---

1 **مسند أحمد**، 34/ 94-95. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "حديث حسن."

2 ابن تيمية، **الخلافة والملك**، 27.

3 المرجع نفسه، 29.

4 المرجع نفسه، 25.

5 المرجع نفسه، 30.

وربما كان محمد إقبال قد استلهم فكرة ابن تيمية هذه، حين دعا المسلمين إلى "تقدير ما لفكرة ختام النبوة في الإسلام من قيمة ثقافية."[1] فمن دلالات ختم النبوة في رأي إقبال "إبطال الإسلام للرهبنة ووراثة الملك،" أي تحرير الإنسان من الاستبداد الديني والاستبداد السياسي. يقول إقبال: "إن إبطال الإسلام للرهبنة ووراثة الملك، ومناشدة القرآن للعقل وللتجربة على الدوام، وإصراره على أن النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية، كل ذلك صور مختلفة لفكرة ختام النبوة."[2]

وحاصل كلام ابن تيمية في مسألة الخلافة والملك، أن الخلافة على منهاج النبوية واجبة شرعا، ويجب التمسك بها والعضُّ عليها بالنواجذ، كما هو صريح الحديث النبوي. وأن الملك حرام في ملة الإسلام؛ لأنه خروج على منهاج النبوة والخلافة الراشدة، وما اضطر إليه المسلمون من القبول بالملك يدخل في باب الرُّخَص الاستثنائية والضرورات التي تبيح المحظورات، لا في أصل الأمر الشرعي، والضرورة تُقدَّر بقدرها. وقد رُخّص في المُلك لأنبياء سابقين مثل داود وسليمان؛ لأنهم كانوا يحملون رسالات ظرفية وجزئية، أما رسالة محمد صلى الله عليه وسلم الخاتمة الشاملة فلا مكان للمُلك فيها، إذ هي إيذانٌ بانتقال الأمر من أيدي النبي القائد إلى الأمة الشاهدة. فختْم النبوة إيذانٌ بنضج البشرية، وبتحميل الجماعة ككل ما كان يحمله الأنبياء أفراداً من مسؤولية القيادة.

وبهذا الوضوح النظري والتحليلي استطاع ابن تيمية أن يوفق بين النصوص الشرعية توفيقا حسناً، عجز عنه كثيرون من فقهاء السياسة المسلمين الذين تصدوا لهذه المفارقات النظرية والمآزق العملية. فقد استطاع ابن تيمية بهذا التفصيل أن يوفِّق بين "التأمر في الأمير" الذي هو الأصل الشرعي المنصوص، و"التأمُّر عن غير إمرة" الذي هو باب من أبواب الضرورات الشرعية، لا يجوز اللجوء إليه إلا في حالة الضرورة حصرا. فابن تيمية من

---

1 محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود (القاهرة: دار الهداية، 2000)، 171.

2 المرجع نفسه، 150.

علماء المسلمين الذين قبلوا الملك بعقولهم العملية من باب الضرورات، ورفضوه بضمائرهم الأخلاقية التزاماً بما يعرفونه من نصوص الكتاب والسنة الرافضة للملك.

ثانيا: رؤية ابن خلدون

عاش ابن خلدون بعد عصر ابن تيمية بقليل، ولا دليل على أنه أخذ عنه أو تأثر به. لكنه سار على نهج ابن تيمية في التمييز بين الخلافة والملك تمييزا فكريا وأخلاقيا دقيقا، فتوصل -من خلال تأمله في الأنظمة السياسية المتعاقبة في تاريخ الإسلام- إلى حكم عام، هو أن "أكثر الأحكام السلطانية جائرةٌ في الغالب، إذ العدل المحض إنما هو في الخلافة الشرعية."[1] وفي حديثه عن اختيار الصحابة أبا بكر خليفة كتب ابن خلدون:

> "فلما استحضر رسول الله صلى الله عليه وسلم استخلف أبا بكر على الصلاة إذ هي أهم أمور الدين، وارتضاه الناسُ للخلافة، وهي حَمْل الكافة على أحكام الشريعة، ولم يَجْرِ للمُلْك ذكرٌ لما أنه مظنَّةٌ للباطل، ونِحلةٌ يومئذ لأهل الكفر وأعداء الدين... ثم عهد إلى عمر فاقتفى أثره... ثم صارت إلى عثمان بن عفان، ثم إلى علي رضي الله عنهما، والكل متبرِّئون من المُلْك مُنكِّبون عن طرُقه. وأكد ذلك لديهم ما كانوا عليه من غضاضة الإسلام وبداوة العرب."[2]

وزاد ابن خلدون الأمر توضيحا في موضع آخر، فقال:

> "وأما قرع الطبول والنفخ في الأبواق فكان المسلمون لأول الملة متجافين عنه تنزُّهاً عن غِلْظة المُلْك، ورفضاً لأحواله، واحتقاراً لأبَّهته التي ليست من الحق في شيء، حتى إذا انقلبت الخلافة ملكا، وتبجَّحوا بزهرة الدنيا ونعيمها، ولابَسَهم الموالي من الفرس والروم أهل الدول السالفة، وأرَوْهم ما كان أولئك ينتحلونه من مذاهب البذخ والترف، فكان مما استحسنوه اتخاذ الآلة، فأخذوها وأذنوا لعُمَّالهم في اتخاذها، تنويها بالمُلك وأهله."[3]

---

1 ابن خلدون، **المقدمة**، 461.

2 المرجع نفسه، 255.

3 المرجع نفسه، 320.

وقد أدرك ابن خلدون المسار التنازلي الذي سارت به الأمور في التاريخ السياسي الإسلامي، حيث انتقل من الخلافة الشرعية على منهاج النبوة، إلى مزيج من الخلافة والملك، إلى الملك المحض. يقول ابن خلدون: "فقد تبيَّن أن الخلافة قد وُجدتْ بدون الملك أولاً، ثم التبستْ معانيهما واختلطت، ثم انفرد المُلْك حيث افترقتْ عصبيَّته من عصبيَّة الخلافة."[1] ويشبه هذا التحقيب الثلاثي التصنيف الموضوعي الذي نحاه ابن تيمية من قبل، وميَّز فيه بين الخلافة، والخلافة المشوبة بالملك، ثم الملك.

ثالثا: رؤية المودودي وياسين

وبمثل الوضوح الأخلاقي والنظري الذي كتب به ابن تيمية وابن خلدون عن الخلافة والملك، كتب أبو الأعلى المودودي كتابه **الخلافة والملك**. وربما لم يكتب عالم مسلم -قبل ابن تيمية أو بعده- عن التمييز بين الخلافة والملك بوضوح أخلاقي ونظري أكثر مما فعل المودودي. فقد ركَّز المودودي على بيان خصائص الخلافة الراشدة فأجملها في ستٍّ، هي أنها: "خلافة انتخابية" و"حكومة شورى،" تجسِّد "روح الديمقراطية" و"سيادة القانون" و"أمانة بيت المال،" كما أنها "حكومة بلا عصبية" من الناحية الاجتماعية.[2]

كما لخص المودودي أهم التغيرات التي طرأت بعد تحول الخلافة إلى ملك في ثمانية أمور، هي: أولا: "التغيير في قانون تنصيب الخليفة" حيث "لم تكن البيعة [زمن الراشدين] حصاد السلطة، بل كانت البيعة مانحة السلطة وسببها." وأصبح العكس هو الواقع في زمن الملوك. ثانيا: "التغير في طريقة عيش الخلفاء" من الحياة البسيطة القريبة من الناس إلى "أسلوب عيش كسرى وقيصر." ثالثا: "التغير في وضع بيت المال" من التصرف فيه باعتباره أمانة، إلى تملكه من طرف الحاكم وأسرته. رابعا: "زوال حرية الرأي... حيث حُبست الضمائر بأقفال غِلاظ، ورُبطت الألسنة بأربطة متينة،" بعد أن كان الناس على عهد الراشدين أحراراً في

---

1 المرجع نفسه، 261.

2 انظر: المودودي، **الخلافة والملك**، 49، 61، 51، 52، 58.

نقد الحاكم دون خوف. خامسا: "زوال حرية القضاء." سادسا: "انتهاء حكومة الشورى." سابعا: "ظهور العصبيات القومية." ثامنا: "زوال سيادة القانون."[1]

وأجْمل المودودي معالم التراجع الأخلاقي بعد نهاية عصر الراشدين في عناوين كبرى هي: "البيعة الجبرية، والملك الوراثي، وطراز عيش قيصر وكسرى، واحتجاب الرعاة عن الرعية، وانعدام المسؤولية والمساءلة فيما يتعلق ببيت المال، والتحرر من اتِّباع الشريعة في السياسة، وحرمان المسلمين من حقهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وزوال الشورى."[2] وانتهى المودودي -في حديثه عن الخلافة والملك- إلى خلاصة أكد فيها "الفرق الظاهر الجليّ بينهما في المبادئ، والمقاصد، والسبيل، وأسلوب العمل، والروح، والمزاج."[3] وهذا من أبلغ ما يقال في الفرق بين الخلافة والملك.

وعلى خطى ابن تيمية وابن خلدون والمودودي كتب عبد السلام ياسين كتابه **الخلافة والملك**، وهو وإن لم يكن دراسة أكاديمية، إلا أنه محاججة أخلاقية ضد المُلك، اشتملت على نظرات مهمة عن الفارق الأخلاقي بين الخلافة والملك -بالمعنى الشرعي المعياري لكلا المفهومين- وبعض النظرات التحليلية في تاريخ الانحراف عن القيم السياسية الإسلامية.

ففيما يشبه الصدى لعبارة الشهرستاني التي صدَّرْنا بها مدخل الدراسة، أشار عبد السلام ياسين إلى أن "إسلامنا الموروث انحدر إلينا من خلال تاريخ منكسر بالصراعات المذهبية والعسكرية."[4] وانتبه ياسين إلى "الانكسار التاريخي" الذي حدث بانتقال الخلافة إلى مُلك بعد معركة صفين، فجعل هذه العبارة عنوان الفصل الثاني من كتابه، ورددها بعد ذلك أكثر من مرة.[5] ودعا إلى دراسة الفتنة الكبرى دراسة اعتبار؛ لأننا "لن نفهم منهاج إعادة

---

1 المرجع نفسه، 99، 101، 102، 104، 10، 108، 109، 111.

2 المرجع نفسه، 205.

3 المرجع نفسه، 204.

4 ياسين، **الخلافة والملك**، 51.

5 المرجع نفسه، 25، 36، 52.

الخلافة إن بقينا نغطّي وجوهنا كلما ذُكرتْ تلك الفترة العنيفة، والدةُ كلِّ ويلاتنا."[1] وأوضح الآثار الأخلاقية والإنسانية الخطيرة التي ترتبت على "هذا التطور الذي أخضع للسيف رقاباً كانت حرة، وأرغم أنوفاً كانت بعزة الإسلام شامخة."[2]

كما أدرك ياسين الورطة التي تورط فيها فقهاء السياسة الشرعية حين قالوا بإمامة المتغلب، وبيّن الوجه المصلحي النسبي في قولهم هذا، فقال: "القول بإمامة المتغلب ما هو إلا الْتماسٌ فقهي لفتوى تجمع أمر الأمة الشتيت في شِبْه مشروعية. إنه ينبئ عن مرونة الفقهاء الذين ارتكبوا أخف الضررين حين تفاقم حكم السيف... تشبثهم رحمهم الله بوحدة الأمة -والأمة تُنقَض عراها حسب التعبير النبوي- ألجأهم إلى القناعة بأدنى مظاهر وحدة السلطان."[3]

وقد حرص ياسين على التماس المعاذير للفقهاء، فقال: "لا يظنن بأئمتنا إلا أنهم احتاطوا لدينهم وللأمة، جزاهم الله خيرا. وهم كانوا أبْصَر بواقعهم، وأقْدرَ على وزن النتائج المترتبة على الصبر أو المناهضة."[4] لكنه أدرك قِصَر النظر في اختياراتهم المضحِّية بالشرعية السياسية، وسوء عاقبتها على المدى البعيد، فبيّن أن تمزق الأمة في العصر العباسي "تفتتٌ في السلطة حاول الفقهاء أن يَلمُّوه ويجمعوه في سماء الفقه بروابط الاستدلال. وهيهات أن يستقيم لعلمائنا الأتقياء ما أرادوا، والأمة يدوسها كل دائس، والباب مفتوح لكل عصبية مسلحة أن تتغلب."[5]

وفي تعليقه على حديث ابن تيمية عن الخلافة والملك أدرك ياسين ضيق الخيارات المتاحة للفقهاء قديماً، وهم يستنكرون الملْك بضمائرهم، ويخضعون له بعقولهم خوفا على الأمة

1 المرجع نفسه، 31.

2 المرجع نفسه، 60.

3 المرجع نفسه، 66.

4 المرجع نفسه، 64.

5 المرجع نفسه، 68.

من التلاشي، فكتب ياسين: "وازن الشيخ ابن تيمية بين عيْب الملك وضرورته، في كلام يكشف عن معاناة فقهائنا، وهم مضطرون للدفاع عن الأمر القائم، خوفا من انهيار الوحدة الإسلامية."[1] وتعبير "معاناة فقهائنا" هو التعبير ذاته الذي سبق إليه رضوان السيد من قبل، وهو يصف مأزق الترجيح بين الشرعية والوحدة، في كلامه الذي أوردناه في المدخل.

إن الدلالة العظمى لهذا التمييز الأخلاقي الواضح بين الخلافة والملك الذي وجدْنا ابنَ تيمية وابنَ خلدون أبلغَ المعبرين عنه من الأقدمين، والمودوديَّ وياسين أبلغ المعبرين عنه من المعاصرين، وإدراك هؤلاء الأعلام الأربعة وفهمهم العميق لأبعاد الردة السياسية التي ترتبت على تحول الخلافة ملكا؛ هي أن القيم السياسية الإسلامية لم تمت في الضمير المسلم، بل ظلت بذرة حية تنتظر الموسم لتكبُر وتُزهِر، وإمكاناً تاريخيا يبحث عن فرص التحقق في الواقع ويأبى النسيان على مرِّ الزمان.

ذلكم كان حصاد الفراغ السياسي العربي، وأثره في القيم السياسية الإسلامية. وهو فراغ ملأته مواريث بيزنطة التي ورثها معاوية بن أبي سفيان وعمرو بن العاص في الشام ومصر. ومع كل ذلك يبقى من المهم التنبيه على أن فتح المسلمين للشام ومصر كان مجرد جرح سطحي في جسد بيزنطة، وأن تفاعلهم الثقافي معها كان تفاعلاً سطحياً لم يترتب عليه تداخلٌ عميق في منظومات القيم، مقارنةً مع الفتح الإسلامي لبلاد فارس الذي كان أشبه بجراحة قلب مفتوح. وهو ما جعل الأمويين في أواخر دولتهم يستمدُّون من التراث الفارسي الساساني البعيد نسبيا من عاصمتهم دمشق، ولا يستمدون من التراث اليوناني والروماني الموجود بأيدي جيرانهم البيزنطيين. وكانت تلك مجرد بداية للقصة التي سنبسط القول فيها في الفصل التالي.

---

1 المرجع نفسه، 79.

الفصل الرابع
كتاب الله وعهد أردشير

"عن الصولي: حدثنا شادي المغنّي قال: كنت عند [الوزير العباسي] القاسم [بن عبيد الله] وهو يشرب، فقرأ عليه ابن فراس من عهد أردشير، فأعجبه، فقال له ابن فراس: هذا والله -وأومأ إليّ- أحسنُ من بقرة هؤلاء وآلِ عِمْرانهم، وجعلا يتضاحكان."

الذهبي، **سير أعلام النبلاء**

إذا المرء لم يدْر ما ربّــهُ تحوَّل عبـداً لسلطـانـهِ

ومَن طلب الله لا مَن سـواه وأدركَ قـيمـةَ عِرفـانــهِ

تحوَّل (دارَا) لـه طـالبــاً و(جمشيدُ) من بعض نُدْمانهِ

محمد إقبال، **جناح جبريل**

لم تكن البداوة السياسية العربية، العصيَّة على سلطان الدولة، هي التحدي الوحيد أمام قيم الإسلام السياسية، بل كانت النماذج الإمبراطورية المحيطة بالجزيرة العربية مزاحما آخر لقيم الإسلام. فقد رأينا في الفصل السابق كيف انفجر المجتمع الإسلامي الأول بسبب الفوضى السياسية العربية، لكن ذلك الانفجار هدأ بدخول عامل جديد في المعادلة، هو الثقافة الإمبراطورية الرومانية التي ورثها معاوية في الشام وعمرو بن العاص في مصر. وهكذا انضبط المنزع القبلي العربي بشيء من النفَس الرومي البيزنطي الذي أعان الدولة الأموية على ترسيخ أركانها، وهي دولة مزجت بين روح القبيلة العربية وروح الإمبراطورية

البيزنطية، لكنها لم تكن دولة مستقرة بسبب ما كان يتفاعل في أحشائها من صراعات قبَلية وسياسية ظاهرة ومكنونة. لكن نموذجا استبداديا آخر، أشدَّ وطأة من النموذج البيزنطي كان على وشك أن يجتاح الثقافة الإسلامية، فيرسِّخ فيها ما دعاه ابن خلدون "دين الانقياد والتسليم"، وهو "النموذج الإمبراطوري الفارسي الذي هَزم العربُ دولتَه، وورثوا نُظُمه المادية والفكرية."[1] فإلى هذا النموذج نتّجه الآن، للكشف عن اختراقه لمنظومة القيم السياسية الإسلامية، ووطأته على الثقافة الإسلامية.

وجهان لفتح إيران

تناول بعض الباحثين العرب المعاصرين التداخل الثقافي بين العرب والفرْس بمنظور قومي. وقد شكَّل هذا المنظور ما يشبه الحاجز الأديولوجي بين هؤلاء الباحثين ورؤية التراث الساساني في كثافته وتركيبه. ونحن نميل إلى أن فتح إيران كان ظاهرة مركّبة لا بد من إدركها في تركيبها، لفهم قيمة الإسهام الفارسي في الحضارة الإسلامية بوجهيْه المضيء والقاتم.

فمن التبسيط أن نعتبر أثر التراث الساساني في التاريخ السياسي والفكر السياسي الإسلامي كله سلبياً. والحقيقة أن ذلك التراث ترك أثرا مزودجا: فقد زود الدولة الإسلامية -التي ولدت في الفراغ السياسي السائد آنذاك بجزيرة العرب- بعدد من الأنماط الإدارية والبِنَى البيروقراطية كانت في مسيس الحاجة إليها في مرحلة النشوء. ولا ننسى أن المسلمين بدؤوا في استعارة بعض التقاليد العسكرية الساسانية منذ العصر النبوي، كما تدل عليه حادثة حفر الخندق حول المدينة، بإشارة من الصحابي الشهير سلمان الفارسي.

لكن التراث الساساني ترك أثرا سلبيا للغاية في منظومة القيم السياسية الإسلامية، وأفرغها من مضمونها إلى حد كبير. لقد سقطت الخلافة الراشدة سقوطا مدويا في حرب أهلية دامية بسبب الفوضى العربية، وحل محلها نظام ملكي قهري هو الدولة الأموية، لكن

---

1 الجابري، العقل السياسي العربي، 351.

التراث الساساني هو الذي زود ذلك النظام القهري بوسائل التسويغ الفكري والأخلاقي الضامن لاستقراره واستمراره؛ لأن ذلك التراث كان حصاد تقاليد إمبراطورية عتيقة، تتأسس على عبادة الملوك واستعباد الرعية.

لقد كسب الإسلام والدولة الإسلامية الكثير من المكاسب جرّاء انفتاح المسلمين في العصر العباسي الأول على تراث الدولة الساسانية وحمَلَتِه من النُّخَب الفارسية، فمن حيث كسْب الإسلام كمعتقدٍ أدَّى هذا الانفتاح إلى دخول النخب والجماهير الفارسية في الإسلام، وقد ظل معظم تلك النخب والجماهير تقاوم ذلك طوال الدولة الأموية بسبب الطابع العربي الغالب على تلك الدولة، وعجْزها عن استيعاب الفرس ضمن قاعدتها الاجتماعية. صحيح أن من ثمرات الثورة العباسية ما سمّاه المستشرق الروسي إيليا بطروشفسكي "استعجام أو تفريس الخلافة،" حيث "منذ ذلك التاريخ اصطبغت السلطة بصبغة إيرانية مع أن اللغة والثقافة والدين كانت عربية، ونقلوا الكثير من السنن والتقاليد والنظم الحكومية [المنتمية] للعصر الساساني."[1] وكان في ذلك فائدة عملية عظيمة لبنية الدولة، وضرر عظيم لحق بالقيم السياسية الإسلامية التي اصطبغت بالروح الكسروية وما صاحبها من وثنية سياسية.

لكن العقيدة الإسلامية -بوجهها السنّي تحديداً- انتشرت جراء ذلك الاستعجام السياسي على حساب الديانة الزرادشتية، وعلى حساب غلاة الشيعة من الإيرانيين المتأثرين بذلك الميراث الديني العتيق. وقد لاحظ بطروشفسكي ذلك أيضا، فقال: "وقد أوجد هذا الأسلوب والسلوك مصالحة بين الدهاقين الإيرانيين والخلافة العباسية وسلاما بينهما، ودخل كثير من الإيرانيين -الذين كانوا يدينون بالزرادشتية- الإسلامَ طواعية واختيارا، وقبلوا مذهب السنة والجماعة... واستمر هذا الوضع قائما حتى نهاية القرن الخامس عشر (التاسع الهجري) وتأسيس الدولة الصفوية."[2]

---

1 إيليا باولويج بطروشفســكي، **الإســلام في إيران منذ الهجرة إلى القرن التاسع الهجري**، ترجمة السباعي محمد السباعي (القاهرة: دون ذكر الناشر، 2005)، 129.

2 المرجع نفسه.

ويرجع الفضل للفيلسوف الشاعر محمد إقبال في إدراك التحول الثقافي العميق الذي نتج عن وراثة المسلمين للتراث الساساني. وقد لاحظ إقبال -خلافا للباحثين القوميين العرب- أن الفتح الإسلامي لبلاد فارس أدى إلى نتيجتيْن متناقضتين: فهو من جهة كان أعظم حدث في التاريخ الإسلامي بسبب ما غذَّى به الحضارة الإسلامية؛ من العبقرية الثقافية والإدارية الفارسية، وهو من جهة أخرى كان عبئا ثقيلا على كاهل الحضارة الإسلامية، لأن العقل الفارسي العصيَّ على التطويع أثَّر في جوهر الرسالة الإسلامية ذاتِها -كما لاحظ إقبال- تماماً كما أثَّر العقلُ الأوربي في جوهر الرسالة المسيحية. ففي كتابه **خواطر تائهة** كتب إقبال عن الثمرة الإيجابية التي جناها الإسلام من فتح بلاد فارس:

> "لو سألتني: ما هو أعظمُ حدث في تاريخ الإسلام؟ لأجبتُ دون تردد: إنه فتح بلاد فارس. فمعركة نهاوندْ لم تمنح العرب بلاداً جميلة فحسب، بل وهبتْهم أيضا حضارة عتيقة، أو -بتعبير أدقّ- شعباً قادرا على بناء حضارة جديدة من مكوناتٍ سامية وآرية. فحضارتنا الإسلامية هي حصاد التلاقح بين الأفكار السامية والآرية، وهي صبيٌّ ورث رونق أمه الآرية [الفارسية] وأناقتها، وصلابةَ أبيه السامي [العربي]. ولولا فتح بلاد فارس لكانت الحضارة الإسلامية ذاتَ بُعْدٍ واحد. ففتْحُ بلاد فارس منَحَنا ما مَنَحه فتحُ اليونان للرومان."[1]

أما الجانب القاتم من شخصية إيران الثقافية، وأثره السلبي على رسالة الإسلام، فقد بسطه إقبال في رسالته للدكتوراه بجامعة بون في ألمانيا عن **تطور الميتافيزيقا في بلاد فارس** المترجمة إلى العربية بعنوان: **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، حيث تحدث إقبال عن "سلسلة المعارك المتصلة التي شنها الفارسيُّ المستقلُّ الفكر ضد القيم الدينية والسياسية الإسلامية."[2] فلم يخضع العقل الفارسي للفتح الإسلامي -في رأي إقبال- إلا في الظاهر فقط، وفيما وراء

1 Muhammad Iqbal, *Stray Reflections*, 49.

2 إقبال، **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، 54. والعنوان الأصلي للكتاب بالإنكليزية *The development of Metaphysic in Persia.*

ذلك حافظ العقل الفارسي على جوهر شخصيته الثقافية، ومنظومة قيمه المتوارثَة خلال تاريخه الإمبراطوري السحيق. يقول إقبال:

> "إذا كانت الثورة السياسية التي حققها الفتح العربي لإيران تعدُّ فاتحةَ تفاعُلٍ وتواصُل بين الجانبين الساميّ والآريّ، فإننا نلاحظ أن الآريَّ -وإن ترك الوجه الظاهر من حياته ينطبع بالمظاهر السامية إلى حد كبير- يعمد بهدوء إلى أن يتحول بالإسلام الذي اعتنقه إلى ما يتوافق مع عاداته الفكرية الآرية. ومن قبلُ عمل العقل الهليني الواقعي في الغرب -في تجربة مشابهة- على تأويل دين ساميٍّ آخر -هو المسيحية- بما يناسبه، وكانت نتائج التأويل في الحالتين متشابهة على نحو مثير."[1]

ثم عاد إقبال ليضع تمنُّع العقل الفارسي على التطويع لقيم الإسلام في سياق الزمان، فكتب: "لم تلبث العقلية الفارسية -بعد أن تواءمت مع الظروف السياسية الجديدة- أن عادت لتفرض حريتها الذاتية من جديد... استغرقت عملية التواؤم والتكيف مع أوضاع الحياة الجديدة فترة الحكم الأموي، ولكن ما إن استقر الأمر للعباسيين... حتى انطلقت القوى الفكرية الحبيسة لفارس من عقالها مرة أخرى، وأبدتْ نشاطا رائعا في كل مجالات الفكر والعمل."[2] ويتفق بعض المؤرخين الإيرانيين المعاصرين مع وجهة نظر إقبال -في شقها السياسي على الأقل- فيذهبون إلى أن"الخلافة العباسية كانت -من وجوه كثيرة- إحياءً للإمبراطورية الساسانية."[3]

ثم أكد إقبال هذا المنحى في سلسلة محاضراته بالإنكليزية التي جمعها ونشرها بعنوان **إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام**، وعرفها القراء العرب في ترجمةٍ عنوانُها: **تجديد الفكر الديني في الإسلام**. فقد قال إقبال آنذاك: "لستُ أنكر أن غشاءً من المجوسية نما على ظاهر

---

1 المرجع نفسه، 32.

2 المرجع نفسه، 47-48.

3 Touraj Daryaee, *Sasanian Persia: the Rise and Fall of an Empire* (London: I. B. Tauris, 2009), xvi—xvii.

الإسلام، بل لقد كان غرضي الأساسي من هذه المحاضرات هو أن أبيِّن روح الإسلام محرَّرة من غشاوة المجوسية."[1] وروى العلامة الهندي أبو الحسن الندْوي تفاصيل لقاء له مع إقبال قُبيْل وفاته، باح فيه الفيلسوف العظيم للندْوي بملاحظات ثمينة عن تاريخ الحضارة الإسلامية ومآلاتها، وعن الأثر السلبي للثقافة الساسانية في كل ذلك. يقول الندوي:

> "وذكر [إقبال] أن العقل العربيَّ كان أقوى على إساغته الإسلامَ إساغة صحيحة، وأجْدرَ بحمْل أمانته. وقد أصيب الإسلام في إيران بما أصيبتْ به المسيحية في أوربا، فقد أثَّرت العقلية الآرية في كلتا الديانتين. وتحدَّث [إقبال] عن التصوف، وانتقد إغراق بعض رجاله في التخيل والتطرف. وتطرَّق الحديث إلى تواجد بعض المتصوفين وطربهم للسماع، فقال: إن الصحابة كان يتملَّكُهم الطرب والاهتزاز والأرْيحية على صهوات الجياد في ساحة الجهاد. وتحدث عن التجديد الإسلامي في الهند، فأثنى على الشيخ أحمد السرهندي، والشيخ ولي الله الدهلوي، والسلطان محيي الدين أورنك زيب، وقال: إنني أقول دائما لولا وجودُهم وجهادُهم لابتلعت الهندُ وحضارتُها وفلسفتُها الإسلامَ."[2]

فإقبال ينبه هنا على ظاهرة مهمة في تاريخ الأديان التوحيدية، وهي التفاعل بين الرسالة السماوية والثقافة الأرضية، وتأثير كل منهما في الأخرى. وكان حصاد التفاعل بين الرسالة الإسلامية والحضارتين الفارسية والهندية -من وجهة نظر إقبال- أن "ابتلعت" الحضارة الفارسية الساسانية الإسلام في أحشائها، وطوَّعته لمنطقها، ثم كادت الهند تبتلعه فيما بعد، لولا جهود المصلحين المسلمين الهنود، وذبُّهم عن جوهر الرسالة الإسلامية في صفائها ونقائها الأصلي. ويميل الباحث الإيراني فيريشته دافاران في كتابه **استمرار الهوية الإيرانية**:

---

1 إقبال، **تجديد الفكر الديني**، 170.

2 أبو الحسن علي الحسني الندوي، **روائع إقبال** (دمشق: دار الفكر، 1960)، 7.

صلابةُ ميراثٍ ثقافيٍّ إلى تأكيد هذا المنحى في التحليل، وهو يتفق مع إقبال في هذا إلى حد كبير، إذ يؤكد صلابة الهوية الثقافية الفارسية، ومقاومتها للذوبان في الهوية الإسلامية.[1]

فإذا نحن جرَّدنا كلمات محمد إقبال من النبرة العرقية التي كانت سائدة أثناء تحريره كتابَه في صدر القرن العشرين، وتركنا مصطلحات مثل "السامي" و"الآري" جانبا، فإن تحليله يحمل قيمة ثمينة لفهم الإسهام الفارسي العظيم في الحضارة الإسلامية، بوجهيه المضيء والقاتم، أي من حيث إثراء تلك الحضارة من جهة، ومن حيث اختراق قيمها بقيم غريبة عن روحها من جهة أخرى. وقد كان من أعراض ابتلاع الحضارة الساسانية للإسلام، اختراقٌ مبكر لقيم الإسلام السياسية، ذات الصلة بتحديد من له الحق في السلطة السياسية، وبأي حق يمارس ذلك الحق، وما الصلة الأخلاقية المفترضة بين الحاكم والمحكوم.

قلم الحضارة الإسلامية

وعلى خُطى إقبال قدم الفيلسوف المغربي محمد عابد الجابري أوسع وأعمق دراسة لقيم الطاعة الجبرية الساسانية وانتقالها إلى التراث الإسلامي. واهتم الجابري بعهد أردشير، وانتبه إلى أن صراع القيم السياسية في الثقافة الإسلامية انتهى بـ"هيمنة النموذج الفارسي الذي يجد مرجعيته الأولى في عهد أردشير."[2] كما لخص الجابري عهد أردشير في كتابه عن **العقل الأخلاقي العربي**، وتوصل إلى نتيجة عامة هي أنه "لا يمكن فهم نظام القيم في الثقافة العربية ككل ما لم يَستحضر المرء هذا النص المؤسِّس."[3] ثم ختم الكتاب بخلاصة معبِّرة قال فيها: "لم ينهض العرب والمسلمون بعدُ، ولا إيران ولا غيرُها من بلاد الإسلام، النهضةَ المطلوبة. والسبب عندي أنهم لم يدفنوا بعدُ في أنفسهم أباهم أردشير."[4]

---

1 Fereshteh Davaran, *Continuity in Iranian Identity: Resilience of a Cultural Heritage* (New York: Routledge, 2010), 143.

2 ابن رشد، **الضروري في السياسة**، 17 من تقديم الجابري.

3 الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، 159.

4 المرجع نفسه، 630.

فعملنا في هذا الفصل تشييدٌ على الأساس الذي وضعه إقبال من قبلُ، مع اختلاف مجال الاهتمام، حيث ركّز إقبال على البُعد الروحي والميتافيزيقي من الثقافة الساسانية، وركزنا على القيم السياسية. كما أن هذا العمل أخذٌ بنصيحة الجابري في استحضار عهد أردشير كنصّ مؤسس في المنظور السياسي الذي ساد في التاريخ الإسلامي، لكنه يتوسع في هذه النقطة أكثر مما فعل الجابري، الذي جاء اهتمامه بعهد أردشير محدودا بسبب الطبيعة الموسوعية لعمله.

ويبقى لدينا تحفظان على عمل الجابري ذي الصلة بالثقافة الفارسية عموما، أحدهما يتعلق بالمنطلق والثاني بالمنهج. فقد انطلق الجابري من منطلق قومي عروبي في دراسة أثر الثقافة الساسانية في التاريخ السياسي الإسلامي، حتى ذهب إلى أن عمر بن الخطاب الذي فُتحت بلاد فارس بإمرته "يمكن اعتباره أول عربي قومي."[1] لذلك فهو يتناول الثقافة الفارسية كجسم غريب على الحضارة الإسلامية، لا شريكا شرعيا في صياغة تلك الحضارة، رغم أن الحضارة الإسلامية كانت "فارسية إسلامية" و"تركية إسلامية" بقدر ما كانت "عربية إسلامية"، حتى في الحقب الزمنية التي كان اللسان العربي فيها هو لسان تلك الحضارة بشكل شبه حصري، كما هو الحال خلال القرون الأربعة الأولى من تاريخ الإسلام.

بل إن الفرس -في تقديرنا- كانوا قلم الحضارة الإسلامية في قرون ازدهارها الأولى، بسبب تراكم الخبرة ورسوخ الحضارة فيهم قبل الإسلام، بخلاف العرب والترك وأمم إسلامية أخرى. ولكن الفرس لم يكن لهم إسهام كبير في التاريخ العسكري الإسلامي، كما كان للعرب والترك والكرد والبربر، وغيرهم من الأقوام ذات الخلفية البدوية المتحركة. ويبدو أن هذا الخصب الثقافي والوهن العسكري يَصْدُق على كل الحضارات العتيقة الساكنة المرتبطة بالأرض، فقد لاحظ جمال حمدان ملاحظة لطيفة في هذا المضمار بشأن بلده مصر، فقال: "لا فضلَ لمصر قطُّ في نشر الإسلام جغرافيًّا، سوى الدور السلبي، دور الـمَـمَرّ لا

1 المرجع نفسه، 532.

الـمَكَرّ، دور المطيّة لا الفارس."[1] وما ينطبق على مصر -ذات الحضارة العتيقة- ينطبق على بلاد فارس التي تشبهها في العمق، والسكون، والخصب الثقافي، والجذب العسكري.

لم يغب الإسهام الثقافي الفارسي العظيم في الحضارة الإسلامية عن ذهن المراقب الذكيِّ ابن خلدون الذي لاحظ أن "علماء الإسلام أكثرُهم العجم... لتداول الحضارة فيهم التي قررنا أنها سببٌ لانتحال الصنائع والمَلَكات ومن جملتها العلوم."[2] بل إن ابن خلدون جعل عنوان فصل من مقدمته "في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم" -ويقصد بهم الفرس- وكتب في ذلك الفصل:

> "من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم، وليس في العرب حمَلة علمٍ، لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية، إلا في القليل النادر. وإن كان منهم العربي في نسبته، فهو أعجميٌّ في لغته ومرْباه ومشيخته، مع أن الملة عربية، وصاحب شريعتها عربيٌّ. والسبب في ذلك أن الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة، لمقتضى أحوال السذاجة والبداوة، وإنما أحكام الشريعة التي هي أوامر الله ونواهيه، كان الرجال ينقلونها في صدورهم وقد عرفوا مأخذها من الكتاب والسنَّة بما تلقَّوْه من صاحب الشرع وأصحابه. والقوم يومئذ عربٌ [أعراب]، لم يعرفوا أمر التعليم والتأليف والتدوين، ولا دُفعوا إليه، ولا دعتهم إليه حاجة... وقد كنا قدَّمنا أن الصنائع من مُنتَحَل الحضر، وأن العرب [الأعراب] أبعد الناس عنها، فصارت العلوم لذلك حضرية وبعُدَ عنها العرب وعن سوقها. والحضر لذلك العهد هم العجم، أو من هم في معناهم من الموالي وأهل الحواضر الذين هم يومئذ تبع للعجم في الحضارة وأحوالها من الصنائع والحرف؛ لأنهم أقْوم على ذلك للحضارة الراسخة فيهم منذ دولة الفرْس. فكان صاحب صناعة النحو سيبويه، والفارسيُّ من بعده، والزَّجَّاج من بعدهما، وكلهم عجم في أنسابهم. وإنما ربوا في اللسان العربي، فاكتسبوه بالمرْبى ومخالطة العرب، وصيَّروه قوانين وفناً لمن

---

1 حمدان، صفحات من أوراقه الخاصة، 118.

2 ابن خلدون، **المقدمة**، 752.

بعدهم. وكذا حملة الحديث الذين حفظوه عن أهل الإسلام أكثرُهم عجمٌ أو مستعجمون باللغة والمرْبى، لاتّساع الفنِّ بالعراق. وكان علماء أصول الفقه كلُّهم عجماً كما يُعرف، وكذا حَملة علم الكلام، وكذا أكثر المفسرين. ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم. وظهر مصداق قوله صلى الله عليه وسلم: (لو تعلّق العلم بأكناف السماء لناله قوم من أهل فارس.)"[1]

ويتفق دارسو التاريخ الإسلامي في الغرب مع ابن خلدون في خلاصاته هذه. فهذا البحاثة الهولندي آرثر كريستنسن المتخصص في تاريخ الدولة الساسانية يؤكد هذه الحقيقة التي يدل عليها الاستقراء، فيقول: "وقد احتفظ الفرس عدة قرون بتوجيه الحياة العقلية في الشعوب الإسلامية."[2] ومثله المؤرخ البريطاني المتخصص في التاريخ العسكري الإسلامي ديفيد نيكول الذي توصل إلى أن "إيران في النهاية قدمت المنوال الثقافي لأغلب جوانب الحضارة الإسلامية."[3] وما يهمنا في هذه الدراسة -مرة أخرى- هو جانب التأثير الساساني في منظومة القيم السياسية.

على أن الدقة تقتضي التمييز بين وضع بلاد فارس خلال القرون الخمسة الأولى من تاريخ الإسلام، يوم كانت مصنع الثقافة الإسلامية وقلبها النابض، ووضْعِها من بعد ذلك، حينما بدأت تنزوي وتنطوي على ذاتها القومية ومواريثها الثقافية السابقة على الإسلام. وقد وصل منحى الانطواء والابتعاد عن خضمِّ الأمة الإسلامية العريض مداه بعد تأسيس الدولة الصفوية مطلع القرن العاشر الهجري. فالتمييز بين هاتين المرحلتين مفيد للباحثين في حكمهم على إسهام بلاد فارس في التاريخ الإسلامي سلبا وإيجابا.

---

1 ابن خلدون، **المقدمة**، 747-748. والحديث رواه مسلم في (باب: فضل فارس) من صحيحه، بصيغة: "وضع النبي صلى الله عليه وسلم يده على سلمان [الفارسي]، ثم قال: لو كان الإيمان عند الثريا، لناله رجال من هؤلاء." انظر: صحيح مسلم، 4/ 1972.

2 آرثر كريستنسن، **إيران في عهد الساسانيين**، ترجمة يحيى الخشاب (بيروت: دار النهضة العربية، 1980)، 493.

3 Nicolle, *The Great Islamic Conquests*, 14.

أما التحفظ الثاني على طرح الجابري ذي الصلة بالأثر الساساني في التراث السياسي الإسلامي، فهو تحفظٌ منهجيٌّ. وهو أن الجابري حين كتب عما دعاه "أخلاق الطاعة" الفارسية -وهي أخلاق سياسية في جوهرها- لم يقارنها بمنظومة الأخلاق السياسية العربية أو الإسلامية، بل قارنها بالأخلاق الاجتماعية العربية التي دعاها "أخلاق المروءة" ومع جوانب روحية من التراث الإسلامي سماها "أخلاق الدين." وكان الأسلم منهجيا -في تقديرنا- أن يقارن الجابري القيم السياسية الفارسية بالقيم السياسية الإسلامية المنصوصة، وبتراث البداوة السياسية في الجزيرة العربية.

ومع هذين التحفظين، نظل ندين للجابري بتحليلات ثمينة وملاحظات ثاقبة، عن التأثير الساساني في الثقافة السياسية الإسلامية. وأهم هذه الملاحظات -من منظور دراستنا هذه- هي قوله إن "القيم الكسروية [هي] التي خلَّدت دولة الفتنة الكبرى بذريعة اتِّقاء الفتنة."[1] فقد وضع الجابري بهذه الجملة إصبعه على الداء، وشخَّص الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية في شقها المتعلق بالتداخل الثقافي تشخيصا دقيقا.

لقد عصف الفراغ السياسي العربي بالقيم السياسية الإسلامية، وكاد ينسف الأمة من أصلها في الفتنة الكبرى، كما رأينا في الفصل الثالث. لكن المسلمين ظلوا يطمحون إلى استعادة روح القيم السياسية الإسلامية، وإعادة بناء الخلافة الراشدة طوال القرن الأول الهجري، وما شهده ذلك القرن من ثورات دموية لم يكن سوى تعبير عن رفض الخنوع لدولة الملك. لكن الثقافة الساسانية هي التي وفّرت التسويغ الفكري والأخلاقي لواقع المُلك العضوض، وحوَّلته من حكم الضرورة والرخصة في ظروف الطوارئ -كما كان يراه خيارُ المسلمين في القرن الهجري الأول وبعض الفقهاء اللاحقين عليهم- إلى حكم العزيمة الشرعية والأصل. وبذلك خلَّدت القيمُ الكسروية الساسانية دولةَ الفتنة الكبرى، كما لاحظ الجابري بحق.

---

1 الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، 629.

ومهما يكن من أمر، فنحن ندين لهذين المفكريْن العظيميْن -إقبال والجابري- بما فتحاه من أبواب البحث على هذا الدرب، وإن كان عملنا هنا يختلف عما كتبه إقبال من حيث الموضوع، كما يختلف عما كتبه الجابري في زاوية النظر ومنهج التناول، إذ نضع حديثنا ضمن الاستعارات الثقافية بين الحضارات المتباينة الجذور والمنظور، ونعترف للفرس بأنهم كانوا قلم الحضارة الإسلامية في قرون ازدهارها الأولى، بكل ما عناه ذلك من إسهام إيجابي، وفي نفس الوقت الذي نكشف فيه الأثر السيئ للقيم السياسية القهرية التي ورَّثوها للحضارة الإسلامية.

ذبول الديمقراطيات العتيقة

لكن قبل الإفاضة في الحديث عن هذا الأثر الساساني العميق، نحتاج وقفة مع القيم الديمقراطية اليونانية، ومكانها في سياق صراع القيم السياسية في الثقافة الإسلامية، وأثرها السطحي في الفكر السياسي الإسلامي، مقارنة بما سنبيِّنه من أثر عميق للقيم الساسانية. لقد تحدثنا في القسم الأول من هذه الدراسة حديثا ضافيا عن القيم السياسية الإسلامية، ورأينا تفاعلها مع قيم الفوضى القبلية في الفصل الثالث، وبقي أن نعرف شيئا عن مكان القيم الديمقراطية اليونانية ثم الساسانية، لكي يكون الحديث عن منظومات القيم السياسية الأربع -الإسلامية والعربية واليونانية والساسانية- حديثا مكتمل الأركان.

كانت الديمقراطية اليونانية-الرومانية قد أضحت ذكرى باهتة يوم مولد الإسلام، لكنها تركت بصمتها على الضمير الأخلاقي والخيال السياسي الأوربي، وخلفت وراءها روح اعتزاز وإباء على الضيم السياسي، ومقاومة للظلم السياسي، لاحظها عمرو بن العاص في وصفه للروم، وهو من أوائل القادة المسلمين الذين احتكوا بهم سياسيا وعسكريا في الشام ومصر:

> "قال المستورد القرشي عند عمرو بن العاص: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: (تقوم الساعة والروم أكثر الناس). فقال له عمرو: أبصرْ ما تقول! قال: أقول ما سمعتُ من رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال: لئن

قلتَ ذلك، إن فيهم لخصالا أربعا: إنهم لأحْلمُ الناس عند فتنة، وأسْرعُهم إفاقةً بعد مصيبة، وأوْشَكُهم كَرَّةً بعد فَرَّةً، وخيْرُهم لمسكين ويتيم وضعيف، وخامسة حسنة جميلة: وأمْنَعُهم من ظلم الملوك."[1]

لكن هذا الإعجاب بالإباء السياسي لدى الروم لم يتطور إلى استيعاب لقيم الديمقراطية اليونانية، التي كانت قد تلاشت تحت الوطأة الإمبراطورية منذ أيام فيليب الثاني وابنه الإسكندر المقدوني. ولذلك لم يجد النموذج الديمقراطي اليوناني مساره إلى خضم الثقافة الإسلامية، بل استمر ظلا باهتا على ضفافها. ويكفي أن **كتاب السياسة** لأرسطو -وهو أثمن نص في التراث السياسي اليوناني- لم يترجم إلى العربية إلا في العصر الحديث. وحينما اطلع فلاسفة مسلمون -من أمثال الفارابي وابن سينا- على التراث السياسي اليوناني قرؤوه بعيون الثقافة الفارسية، وصبغوه بروحها الدينية المشرقية وروحها السياسية القهرية، فجذبتهم "جمهورية" أفلاطون الخيالية مثلاً ولم تجذبهم "قوانينه" العملية.

وربما لم يخرج عن هذا المسار إلا ابن رشد في كتابه **الضروري في السياسة** الذي اختصر فيه كتاب **السياسة/ الجمهورية** لأفلاطون. ويكفي من تهميش الفكر السياسي اليوناني في الثقافة الإسلامية أن كتاب ابن رشد هذا قد ضاع أصله العربي قروناً، ولم يطَّلع عليه العرب المعاصرون إلا عام 1998 مترجما عن اللغة العبْرية! ولعل الجابري على حق في ملاحظته أن الفكر السياسي اليوناني "لم تكن له تجليات في العقل السياسي العربي."[2]

وربما كان من الممكن أن توفر التجربة الديمقراطية في اليونان والرومان -نشأة وازدهارا وانهيارا- شيئا من العبرة لمفكري المسلمين ومؤرخيهم، يعينهم على استرداد القيم السياسية الإسلامية التي طمرتها فتن القرن الأول الهجري. فتلك التجربة تتضمن قيما سياسية شبيهة بقيم الإسلام السياسية، وأهمها المبدأ الديمقراطي القاضي بحق الأمة في اختيار من يقودها وفي محاسبته وعزله. وبلغ حرص الرومان -في عصر جمهوريتهم- على هذا المبدأ أنْ كان من

---

1 صحيح مسلم، 4/ 2222.

2 من تقديم الجابري لكتاب ابن رشد، **الضروري في السياسة**، 14.

المبادئ الأساسية في دستور روما أنّ "كل من يحاول أن ينصّب نفسه ملكاً يجوز قتله من غير محاكمة، وكل من يحاول أن يتولى منصباً عاماً من غير رضاء الشعب يعاقب بالإعدام."[1] وهو ما يذكرنا بقول عمر بن الخطاب: "من تأمّر منكم على غير مشورة من المسلمين فاضربوا عنقه."[2]

لكن الدولة الأموية لم تكن تبحث عن مصدر يذكّر الناس بحريتهم، بل بمصدر يذكّرهم بطاعة سلاطينهم. وقد يكون الجابري محقا في قوله: "كانت الدولة الأموية في حاجة إلى أخلاق الطاعة، وهذه كانت في الموروث الفارسي أبرز، بل ربما كان يخلو منها الموروث الروماني."[3] ونضيف إلى ذلك أن قرونا مديدة من الحياة الإمبراطورية كانت تفصل الرومان/ اليونان أنفسهم عن تاريخهم الديمقراطي، فضلا عن أن المسلمين الذين لم يعرفوا الكثير عن تاريخ التجربة الديمقراطية اليونانية أو الرومانية.

إن التاريخ البشري مشحون بالإمكان غير المتحقق، وربما لو لم ينتقلْ مركز الحضارة الإسلامية من الشام إلى العراق -بسقوط الدولة الأموية وميلاد الدولة العباسية- لكان المسلمون غاصوا على عمق الموروث الديمقراطي الروماني-اليوناني، ولأفادوا منه في تذكيرهم بقيمهم السياسية، بدل الموروث الساساني الذي طمر تلك القيم. وربما لو فتح المسلمون القسطنطينية في وقت مبكر، والعقل المسلم لا يزال يعيش مرحلة الانفتاح والإبداع، لكان للقيم الديمقراطية اليونانية-الرومانية أثر عميق في الحضارة الإسلامية.

لقد طغى المصدر الساساني على ما استعاره المسلمون من غيرهم من ثقافة سياسية وقيم سياسية. وحتى من اهتم منهم بالفكر السياسي اليوناني -مثل الفارابي- لم يستوعب هذا الفكر، لأنه لم يطلع عليه من منابعه الأصلية. ولذلك انشغل الفارابي بمقارنة الفلسفة

---

1 وِل ديورَانتْ، **قصة الحضارة** (بيروت: دار الجيل، 1988)، 9/ 35.

2 قال ابن حجر: رواه ابن سعد بسند صحيح. انظر: **فتح الباري** 7/ 68.

3 الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، 251.

اليونانية النظرية بالعقائد الإسلامية عن مقارنة القيم السياسية الإسلامية -كالشورى مثلا- بالقيم الديمقراطية اليونانية.

بل إن الفارابي عدَّ "المدينة الجماعية" -أي ذات الحكم الديمقراطي- ضمن "المدن الجاهلة" و"المدن المضادة للمدينة الفاضلة" فقال: "وأما المدينة الجماعية فهي المدينة التي كلُّ واحد من أهلها مُطْلَقٌ مخلى لنفسه يفعل ما يشاء، وأهلها متساوون، وتكون سُنَّتهم أن لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلاً، ويكون أهلها أحرارا يعملون ما شاؤوا... ويكون من يرأسهم إنما يرأسهم بإرادة المرؤوسين، ويكون رؤساؤهم على هوى المرؤوسين."[1] فهذه المدينة المبنية على تبعية الحكام للأمة -أو التأمر في الأمير باصطلاحنا هنا- كانت مثالا سيِّئاً من وجهة نظر الفارابي! رغم أن الفارابي يستدرك فيجعلها "أكثر المدن الجاهلة خيراً وشراً معاً."[2]

الإسلام بين عالَمين

لاحظ محمد إقبال أن "نبي الإسلام يبدو أنه يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث. فهو من العالم القديم باعتبار مصدر رسالته، وهو من العالم الحديث باعتبار الروح التي انطوت عليها."[3] وإذا كان الإسلام في رأي إقبال قد وُلد على الحدود بين زمانين: الزمن القديم والزمن الحديث، فقد وُلد -مكانيا أيضا- على الحدود بين عالَمين أيضا: عالم الشرق القديم بمواريثه السياسية ذات الطبيعة الاستبدادية، وعالم الغرب القديم الذي يحمل وراءه ذكرى نظامٍ سياسي ديمقراطي، أو "شورى" بتعبير ابن خلدون في توصيفه الديمقراطية اليونانية والرومانية.

---

1 أبو نصر الفارابي، **كتاب السياسة المدنية** (القاهرة: دار ومكتبة الهلال، بدون تاريخ)، 114.

2 المرجع نفسه، 116.

3 إقبال، **تجديد الفكر الديني**، 149.

وقد لاحظ هشام جعيّط انتماء الإسلام إلى مدار حضاري غير مدار العالم الشرقي الذي تحدث عنه هيجل، فكتب: "لم يولد محمد في المدار الهندوسي، بل وُلد في المنطقة الرومانية السامية المطبوعة بالتراث التوحيدي."[1] وثمة نقاش علمي بين مؤرخي الأديان اليوم حول انتماء الإسلام إلى الديانات الشرقية أو الغربية. فقد كان سائدا في الدراسات الغربية التقليدية للإسلام أن هذا الدين ينتمي إلى الشرق، ولذلك سموا متخصصيهم في الإسلام "مستشرقين." وهذا افتراض لا تُعضِّده الخلفية التاريخية كثيراً، فمكة التي بدأ فيها الوحي الإسلامي ليست بعيدة من سيناء حيث نزلت التوراة، ولا من فلسطين حيث نزل الإنجيل. فإما أن تكون الديانات الثلاث شرقية أو تكون غربية، إن كان من حاجةٍ إلى هذا التصنيف أصلاً.

وقد بدأ إدراكٌ أعمق في الدراسات الغربية المعاصرة للوشائج الرابطة بين الأديان الثلاثة، حتى أصبح باحثون غربيون يصنِّفون الإسلام اليوم ديناً غربياً، لا ديناً شرقيا.[2] وليس يهمها الجدل الاعتقادي في هذا الموضوع، بقدر ما يهمنا التأكيد على أن الإسلام في قِيَمه السياسية المنصوصة كان أقربَ إلى العالم الغربي القديم ذي التقاليد الديمقراطية اليونانية-الرومانية، منه إلى العالم الشرقي القديم (فارس والهند والصين) الذي ساد في ثقافته تأليه الحكام والخنوع الطوعي للاستبداد.

والقرابة في القيم السياسية بين عالَم الإسلام وعالم الغرب القديم هو أن لكلا العالمين تاريخاً من الحرية السياسية لا وجود له في تاريخ العالم الشرقي القديم. وقد انتبه ابن خلدون لذلك، فوصف الديمقراطية الرومانية بلغة الشورى الإسلامية، مشيرا إلى أوجه الشبه بينها وبين ما أمر به الإسلام من الشورى في الشأن العام، فكتب أنهم "كانوا برومية، وكان أمرهم

---

1 هشام جعيط، الفتنة، 22.

2 ممن عدُّوا الإسـلام ديانة غربية عالم الاجتماع الأميركي جيمس آهو في كتابه: الميثولوجيا الدينية وفنّ الحرب. راجع:

James Alfred Aho, *Religious Mythology and the Art of War* (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1981). 154.

شورى بين ثلاثمائة وعشرين رئيسا، ورئيس واحد عليهم يسمونه الشيخ يدبِّر أمرهم، ويدفعون للحروب من يثقون بغَنائه وكفايته منهم أو من سواهم."[1]

وفي موضِع آخر يقول ابن خلدون: "وكان اللطينيون [=اللاتين] بعد روملس وأماش وانقراض عقبهم قد سئموا ولاية الملوك عليهم فعزلوهم، وصار أمرهم شورى بين الوزراء، وكانوا يسمونهم القنشلش [=القناصل] ومعناه الوزراء بلغتهم، وكان عددهم سبعين على ما ذكر هروشيوش. ولم يزل أمرهم على ذلك مدة سبعمائة سنة إلى أن استبد عليهم قيصر بولش [=قيصر يوليوس] بن غايش أول ملوك القياصرة."[2]

فحديث ابن خلدون هنا يدل على وجود صدىً باهتٍ لتاريخ روما الجمهورية في الثقافة الإسلامية، فهو يتحدث عن سلالة "روملس وأماش"، والمقصود بهما الشقيقان رمليوس Romulus وريموس Remus اللذان تعزو إليهما الأساطير الرومانية تأسيس مدينة روما.[3] كما يتحدث ابن خلدون عن أن الرومان "كان أمرهم شورى" مدة سبعمائة سنة، وهذه مبالغة في عمر روما الجمهورية الذي كان حوالي أربعة قرون ونصف قرن. لكن ابن خلدون كان على وعيٍ غائم -على أقل تقدير- بتاريخ روما الجمهورية، وبدور القيصر يوليوس (100-44 ق.م) في تحويلها إلى إمبراطورية. والأهم من ذلك -في اللحظة التاريخية التي نعيشها في الزمن الحاضر- أن ابن خلدون لم يكن رهينة لهواجس الخصوصية التي استأسر لها بعض المسلمين اليوم، فأدرك أن النظام السياسي الديمقراطي -في جوهره- هو نظام الشورى الإسلامي ذاته.

لكن هذه القرابة في القيم السياسية بين الإسلام والغرب القديم لم تُترجمْ إلى تواصل وتداخل ثقافي في التاريخ الإسلامي. ولذلك أسفر تأرجحُ المسلمين بين عالم الشرق القديم وعالم الغرب القديم عن رجحان الكفة لصالح الاستبداد الشرقي، فتمددت

---

1 ابن خلدون، **كتاب العبر**، 2/ 139.

2 المرجع نفسه، 2/ 233.

3 عن أسطورة هذين الشقيقين راجع: ديورانت، **قصة الحضارة**، 9/ 27.

الثقافة الساسانية في الفراغ العربي، وطبعت الثقافة الإسلامية بطابعها. فانهيار منظومة القيم السياسية الإسلامية أمام الفوضى العربية، وذبول النموذج الديمقراطي اليوناني قبل الإسلام بقرون مديدة، وعدم اطّلاع المسلمين عليه اطلاعا كافيا، لم يتركا أمام المسلمين سوى الاندراج في العالم الشرقي عبر البوابة الفارسية.

وكان مما أعان على ذلك أن الفتوح الإسلامية الأولى سيطرت على بلاد فارس كلها، مما جعل تلك البلاد فضاء مفتوحا لشتى أنواع التفاعل والتداخل البشري والثقافي بين العرب المسلمين وسكان بلاد فارس، بينما ظلت الإمبراطورية البيزنطية مغلقة في وجه الفتوح الإسلامية. فقد انتزع المسلمون من بيزنطة ولايتيْ الشام ومصر، لكنهم لم يخترقوا قلبها في الأناضول، ولم يصلوا إلى فتح عاصمتها القسطنطينية إلا بعد أكثر من ثمانية قرون ونصف قرن من ظهور الإسلام، أي في عام 857هـ/ 1453م.

فارس المروّضة لفاتحيها

لقد اتسمت الثقافة الفارسية في تاريخها الطويل بميزتين: عمق التاريخ الإمبراطوري الضارب الجذور في القِدَم، وقدرة المواريث الفارسية العتيقة على ابتلاع الشعوب التي تغزو بلاد فارس وترويضِها للمزاج الثقافي الفارسي. ولم يكن الفتح الإسلامي لبلاد فارس استثناءً من هذه الظاهرة التاريخية المثيرة.

أما من حيث عمق التاريخ الإمبراطوري الفارسي، فقد تحدَّث أبو منصور الثعالبي (350-429هـ 961-1038م) عن الإمبراطوريات الفارسية وامتدادها في الزمان، فقال عن الفرس: "لا تُعلم أمة من الأمم دامت لهم المملكة واتصلتْ، وكانت لهم ملوك تجمعهم على اتصال ودوام ونظام سواهم."[1] ويزكّي مؤرخون معاصرون ما ذهب إليه الثعالبي، فيؤكدون أن الإمبراطورية البارثية الفارسية (550-330 ق.م) كانت أقدم الإمبراطوريات

1 أبو منصور الثعالبي، غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم (باريس: المطبعة الوطنية، 1900)، 3.

في التاريخ البشري.[1] وحكمت الإمبراطورية الإخمينية الفارسية أهم مناطق العالم القديم مدة ثمانية قرون، وبسطت نفوذها على الحضارات النهرية الثلاث الكبرى آنذاك، وهي بابل ومصر والهند.[2]

أما الدولة الساسانية التي أسسها أردشير، وكانت آخر الإمبراطوريات الفارسية قبل الإسلام، فقد امتدت في الزمان أكثر من أربعة قرون (224-651م)، وامتدت في المكان لتشمل - أحيانا- العراق وشرق الجزيرة العربية واليمن والشام ومصر والقوقاز وجزءا من الأناضول وآسيا الصغرى. وحينما ظهر الإسلام كان التاريخ الإمبراطوري الفارسي -البارثي والإخميني والساساني- يمتد لخمسة عشر قرنا على الأقل.

وأما ظاهرة ابتلاع الثقافة الفارسية للأمم التي غزتها فهي ظاهرة ممتدة في الزمان أيضا، تكررت على مدى الألفيْ عام المنصرمة، ابتداءً من الإسكندر المقدوني في القرن الرابع قبل الميلاد، وانتهاء بالصفويين في القرن السادس عشر الميلادي. فتجربة الصفويين هي آخر مثال على هذه الظاهرة الثقافية المثيرة. فرغم أن الصفويين في أصلهم "أسرة تركية"[3] فإنهم سرعان ما ذابوا في السياق الفارسي لغةً وثقافةً وسياسةً، بعدما أصبحوا سادة بلاد فارس. فلم يكن العرب المسلمون أول ولا آخر الفاتحين الذين استوعبتهم الثقافة الفارسية، التي أعانها تاريخُها الإمبراطوري العتيق على هذا الاختراق القيَمي للثقافة الإسلامية.

حينما غزا الإسكندر المقدوني بلاد فارس عام (327 ق.م) اضطر إلى التكيف مع ثقافتها وقيمها الاجتماعية والسياسية، حتى وصل به الأمر إلى ادِّعاء أنه سليلُ ملوك فارس ووريثُ عرشهم الشرعي، ومارس الشعائر الدينية الزرادشتية، وتزوج أميراتٍ فارسياتٍ

1 A Shapour Shahbazi, "The Achaemenid Empire (550-330 BCE)," in Touraj Daryaee (editor), *The Oxford Handbook of Iranian History* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 120.

2 Daryaee, *Sasanian Persia*, 1.

3 محمد سهيل طقوش، **الدولة الصفوية في إيران** (بيروت: دار النفائس، 2009)، 35.

ليحقق هذا الاندماج، "فصار المقدونيون واليونان جزءا من العالم [الفارسي] القائم الذي أضحوا سادته."[1]

ويوجد شبَهٌ عجيب بين مآلات القيم السياسية اليونانية والقيم السياسية الإسلامية من حيث احتكاكهما بالعالم الشرقي -خصوصا في بلاد فارس- وتأثرهما به. فقد سادت في اليونان ظاهرة المدن الديمقراطية، وهي المكافئ الإسلامي لدولة المدينة المنورة في العصر النبوي والخلافة الراشدة. ثم عصفت الفتن السياسية بتاريخ اليونان، وتقاسمَ مُدنَها صِغارُ الملوك. فتأرجحت -قبل أيام الإسكندر المقدوني (356-323 ق.م)- بين الديمقراطية والمُلك، فيما يشبه الحروب الأهلية التي خاضها المسلمون خلال العصر الأموي لاسترداد نظام الخلافة الراشدة.

وكان ملوك بعض المدن اليونانية طغاة، ومع ذلك لم يدَّع أي منهم الألوهية، ولا دعا الشعبَ اليونانيَّ إلى السجود له أو عبادته. لكن حينما غزا الاسكندر بلاد فارس استغواه سجود الفرس لملوكهم، فبدأت يومذاك تظهر أعراض عبادة الملوك في الثقافة اليونانية، ثم تعمقت أكثر في وريثتها الثقافة الرومانية، حتى أصبحت عرفا سائدا وعادة راسخة لدى اليونان. ومن اليونان أخذها الرومان، مع بداية انهيار جمهوريتهم على يد يوليوس قيصر الذي يرى بعض المؤرخين أنه كان أول من حاول تأليه نفسه من قادة الرومان "اقتداءً بما فعله ملوك الشرق الهلنستي" من اليونانيين.[2]

فالغزو اليوناني لبلاد فارس كان بداية تحول في الثقافة السياسية اليونانية، من ثقافةِ حريةٍ وعزة في مواجهة الحكام، إلى ثقافة خنوع سياسي طوعي وتقديس للحاكم. ولم يستسلم اليونان للملك المطلق تماما إلا بعد احتكاكهم بذلك **العالم الشرقي** الاستبدادي الذي تحدث عنه هيجل في كتابه المعنون بهذا العنوان. وقد شرح إمام عبد الفتاح إمام -دارسُ هيجل ومترجمُ أعماله إلى العربية- الطريقة التي اندرج بها اليونان في "العالم الشرقي" الاستبدادي

---

1 Daryaee, *Sasanian Persia*, 1; Daryaee, *The Oxford Handbook of Iranian History*, 154.

2 عبد اللطيف أحمد علي، **التاريخ الروماني: عصر الثورة** (بيروت: دار النهضة العربية، 1988)، 322.

عبر البوابة الفارسية. ففي كتابه **الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي** كتب إمام:

"صحيح أن المدن اليونانية تقلبت عليها الأنظمة، وعرفت -من بين ما عرفت- النظام الملكي، لكنه لم يكن بقسوة النظام الشرقي، وتبعا لذلك يظل من الصواب أن نقول إن المدينة اليونانية كانت جمهورية مقابل النظام الملكي في الشرق. ولذا فإنه يقال عادة إنه بعد غزو الإسكندر للشرق انهزمت المدينة اليونانية الجمهورية، وانتصر النظام الملكي. فقد قامت دولة واسعة الأرجاء كثيرة السكان على أنقاض مقاطعات صغيرة، وانتقل مركز الثقل في العالم اليوناني نحو الشرق."[1]

وهذه المرحلة اليونانية المزدحمة بالصراع الفعلي والرمزي بين ذكرى الديمقراطية الأثينية والنظام المَلَكي الذي بدأ يرسخ وجوده في اليونان، تشبه بدايات العصر الأموي في التاريخ الإسلامي، وما شهده من صراعات دموية بين الثورات الساعية إلى استرداد نظام الشورى، والدولة الملكية التي أرسى قواعدَها معاوية.

ومثلُها مرحلة الانتقال من الديمقراطية إلى المَلَكية في التاريخ الروماني، فقد انتبه هشام جعيّط إلى الشبه بين مقتل عثمان وأثرِه في التاريخ الإسلامي، ومقتل يوليوس قيصر وأثرِه في التاريخ الروماني، من حيث إن مقتل رأس الدولة في الحالتين "أطلق أخطر النزاعات، وأدى في حالة [الرومان] إلى ظهور إمبراطورية، وفي حالة ثانية [حالة العرب] إلى قيام السلالة الأموية."[2]

أما مرحلة التكيف الثقافي اليوناني مع الاستبداد الشرقي، واستعارة العناصر الثقافية الفارسية لتسويغه فكريا وأخلاقيا، فهو يشبه تماما ما حدث في نهايات العصر الأموي وبدايات العصر العباسي مع ترجمة التراث السياسي الساساني إلى اللغة العربية. وعن هذه المرحلة من التفاعل الثقافي بين اليونان والفرس كتب إمام:

---

1 إمام، **الطاغية**، 31.

2 جعيط، **الفتنة**، 125.

"بدأ الإسكندر يأخذ بعادات [أهل] الشرق وثيابهم، ويتزوج منهم، إلى أن وصل إلى أعلى عادة [من عاداتهم] وهي تأليه الحاكم... وشيئا فشيئا بدأ الإسكندر يعتقد أنه الإله حقا، وبأكثر من المعنى المجازي لهذا اللفظ. وهكذا ابتداءً من ربيع عام (327 ق.م) بدأت سياسته الخاصة بالمزج وإدماج العناصر المقدونية بالفارسية تأخذ منحىً جديدا، عندما أزمع على اقتباس عادة فارسية هي السجود التي كان يتعين بمقتضاها على جميع من يقتربون من الملك أن يؤدوها... وعندما ابتدع الإسكندر عادة السجود هذه تطورت الأمور على نحو غير منتَظر، فقد عارضها المقدونيون بشدة، وأظهر البعض استياءه وغضبه. بل إن أحد قوَّاده فعل ما هو أسوأ من المعارضة، فعندما سمع بمطلب الإسكندر استولت عليه نوبة من الضحك! وأخيرا اتفقوا معه على أن يقصُر هذه العادة الآسيوية على الآسيويين فقط."[1]

اندراجٌ في عالم الشرق

كانت جزيرة العرب متاخمة لعالم الشرق هذا، مطلَّة على بوابته الفارسية التي ابتلعت فاتحيها اليونان من قبل، وهو العالَم الذي خصص له هيجل كتابه **العالم الشرقي**، وشخَّص داءه الاستبدادي المُزْمن، ونظامَه الأبوي (البطرياركي)، فتوصل إلى أن "كل ما عرفه الشرق [القديم] هو أن شخصاً واحداً حرٌّ هو الحاكم، أما المواطنون فهم جميعا عبيدٌ لهذا الحاكم."[2] وأشار هيجل إلى أن الحياة في ذلك الشرق قائمة على معادلة اجتماعية سياسية خلاصتها "الأب الإمبراطور في الأسرة" و"الإمبراطور الأب في الدولة."[3]

وكما لاحظ إمام عبد الفتاح إمام، فإن "هذا الخلط بين وظيفة الأب في الأسرة التي هي مفهوم أخلاقي، ووظيفة الملْك الذي هو مركز سياسي يؤدي في الحال إلى الاستبداد،

---

1 إمام، **الطاغية**، 32-33.

2 هيجل، **العالم الشرقي**، 16، من تقديم المترجم إمام عبد الفتاح إمام.

3 المرجع نفسه.

ولهذا يستخدمه الحكام عندنا في الشرق للضحك على السُّذَّج... والواقع أن الحاكم الذي يبرر حكمه بأبوَّته للمواطنين يعاملهم كما يعامل الأب أطفاله على أنهم قصَّر غير بالغين أو قادرين على أن يحكموا أنفسهم."[1]

والطريف أن بعض منظّري الأخلاق السياسية في تاريخ الإسلام استعملوا معادلة "الإمبراطور الأب" -التي ذمَّها هيجل- مثالاً لما يجب أن يكون! لا باعتبارها داءً أخلاقيا واجتماعيا يجب التخلص منه. فهذا مسكويه -وهو مفكر مسلم من أصل فارسي- يكتب: "ويجب أن تكون نسبةُ الملك إلى رعيته نسبةً أَبَوِية، ونسبةُ رعيته إليه نسبةً بَنَوية، ونسبةُ الرعية بعضهم إلى بعض نسبةً أخوية، حتى تكون السياسات محفوظة على شرائطها الصحيحة."[2] فكلام مسكويه يؤكد تصور هيجل عن الاستبداد الشرقي، ويصدِّق ما ذهبنا إليه هنا من اندراج المسلمين ضمن تلك التقاليد الاستبدادية العتيقة التي ورثوها عن غيرهم بعيداً عن روح دينهم وقيمه السياسية.

ويشبه مسكويه في هذا الفيلسوف السياسي الإنكليزي الداعم للملك المطلق، روبرت فيلمر الذي أصدر رسالته "السلطة الأبوية" The Patriarcha عام 1680 مدافعا عن حق الملوك في الحكم، وبنى هذه الدعوى على مزاعم منها أن مكانة الملك من شعبه كمكانة الوالد من أولاده. وقد نقض جون لوك هذه المزاعم في الرسالة الأولى من رسالتيْه في **الحكم المدني**، وهي المعنونة بـعنوان: **بحث في بعض المبادئ الفاسدة**.[3]

ورغم أن مسكويه يُضفي على هذه "الأبوة" المزعومة نفَسا إسلاميا، ويُدْرجها ضمن الرفق بالرعية المنصوص عليه شرعاً، فإن معادلة "الأبوة/ البنوة" التي يتحدث عنها تُبعد المجال السياسي عن طبيعته التعاقدية، وتجرِّد المنصب العام من جوهره الائتماني. فما أبْعدَ

---

1 إمام عبد الفتاح إمام، **الطاغية**، 44.

2 أحمد بن يعقوب مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ)، 160.

3 انظر: لوك، في الحكم المدني، 9-10.

الشقة بين مفهوم مسكويه للمنصب السياسي، والمفهوم الإسلامي الذي يجعل المنصب العام أمانة، والأميرَ أجيراً للأمة.

وقد أدرك جان جاك روسو -كما أدرك قبله جون لوك- أن علاقة الأبوَّة/ البنوَّة -حتى في مرحلتها الطبيعية المشحونة حنانا- لا تصلح منوالاً للعلاقة السياسية، فضلاً عن أنها علاقة تنتهي حالما يكبر الأولاد، ويستغنون عن والديهم، فتنتقل العلاقة من حالة الطبيعة إلى حالة التعاقد. يقول روسو:

> "إن أقدم المجتمعات، والوحيدة منها ذات الصبغة الطبيعية، هي مجتمع الأسرة. ومع ذلك فإن الأطفال لا يستمرون في ارتباطهم بالأب إلا بقدْر ما يحتاجون ذلك الارتباط لبقائهم على قيد الحياة. وحالما تنتهي هذه الحاجة ينحلُّ الرباط الطبيعي. وهكذا يتحلل الأطفال من واجب طاعة الأب، ويتحلل الأب من واجب رعاية الأطفال، ويصبح الطرفان مستقليْن بعضهما عن بعض. فإذا قررا إبقاء الرابطة بينهما، فلن يكون بمقتضى الطبيعة، بل بمقتضى الإرادة، فلا تستمر الأسرة كما كانت إلا باتفاق."[1]

فروسو كان هنا أقرب إلى فكرة التعاقد الإسلامي من مسكويه وغيره من مفكري المسلمين الذين خضعوا لمنطق الإمبراطورية الساسانية ونموذجها، وابتعدوا كثيرا عن روح الإسلام وقيمه السياسية، حين خلطوا بين العلاقة الطبيعية بين الوالد والولد، والعلاقة التعاقدية بين الحاكم والشعب.

وحين اندرج المسلمون في ذلك العالم الشرقي، صارت قيم الإسلام السياسية مجرد ذكرى تاريخية عن خلافة راشدة تنتمي إلى الزمن الغابر ولا أمل في استردادها، أو مواعظ تحرك الضمائر دون أن تتحول إلى مؤسسات وإجراءات تحقق ما شرعه الإسلام من "التأمر في الأمير." ولعل هذا ما حدث مع اليونان من قبلُ بعد احتكاكهم بثقافة الفرس، فلم يبق لهم من الديمقراطية الأثينية سوى ذكرى باهتة عن زمن جميل، كان أسلافهم فيه معتزين بحريتهم، حريصين عليها.

---

1 Rousseau, *Du Contrat Social*, 108.

لقد عادت الوثنية السياسية التي جاء الإسلام ليحرر البشر منها، فاخترقت الثقافة الإسلامية عبر البوابة الفارسية. وهنا تحسن المقارنة بين قصة ابتداع السجود للإسكندر المقدوني في بلاد فارس وقصتين من التراث الإسلامي، ذواتيْ صلة بالسجود للملوك، تعكس إحداهما القيم الإسلامية في صورتها الأصلية قبل أن تغشاها غواشي التاريخ، وتعكس الثانية أثر التراث الشرقي عموما -والساساني خصوصا- في تلك القيم. أما الأولى فهي قصة الصحابة المهاجرين إلى الحبشة في العصر النبوي:

"عن أبي موسى رضي الله عنه، قال: أمَرَنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ننطلق إلى أرض النجاشي، فبلغ ذلك قريشا، فبعثوا إلى عمرو بن العاص وعمارة بن الوليد، وجمعوا للنجاشي هدايا... وقدِموا على النجاشي، فأتوه بهدية فقبلها، وسجدوا له، ثم قال عمرو بن العاص: إن قوما منا رغبوا عن ديننا، وهم في أرضك. فقال لهم النجاشي: في أرضي؟ قال: نعم، قال: فبعث إلينا فقال لنا جعفر: لا يتكلم منكم أحد، أنا خطيبكم اليوم. فانتهينا إلى النجاشي وهو جالس في مجلسه، وعمرو بن العاص عن يمينه، وعمارة عن يساره، والقسيسون من الرهبان جلوسٌ سماطيْن. فقال له عمرو وعمارة: إنهم لا يسجدون لك. فلما انتهينا إليه زبَرَنا مَنْ عنده من القسيسين والرهبان: اسجدوا للملك! فقال جعفر: لا نسجد إلا لله."[1]

ففي هذه القصة نجد المهاجرين من الصحابة يرفضون السجود لملك الحبشة، رغم أنهم في موقع المستضعَف المضطرِّ إلى حماية المَلك، وقد خاطروا بحياتهم -مع وجود عدوهم في ضيافة الملك وقدرته على التحريض عليهم- تشبثاً بقضية مبدئية لا تقبل المساومة عند المؤمن المتشرب للقيم السياسية الإسلامية. ولا يمكن تفسير هذا الموقف بتاريخ العرب قبل الإسلام، وما اتّسم به من التفلت والتمنع على سلطان الدولة، بدليل أن القرشيين المشركين سجدوا للملك، وهم ينتمون مع المسلمين المهاجرين إلى التجربة السياسية ذاتها، والموروث

1 الحاكم، المستدرك، 2/ 338. وقال الذهبي: "على شرط الشيخين."

الثقافي ذاته. فالذي يفسر هذا الموقف الصلب الذي تجلَّى في إباء المسلمين عن السجود لملك الحبشة إنما هو أثر الإسلام، الذي هدم الوثنية السياسية في قلوب المسلمين الأولين.

أما القصة الثانية فهي على النقيض من هذه؛ لأنها حدثت بعد أن تشربت ثقافة المسلمين التراث الساساني. وهي قصة عضد الدولة البويهي (324-372هـ-936-983م) أول سلطان فارسي الأصل يُتوَّج في بغداد، عاصمة الخلافة يومذاك. فرغم أن عضد الدولة كان مسلما، وهو من قوم دخلوا الإسلام منذ قرون، فقد كان محمَّلا بمواريث الوثنية السياسية الساسانية. ولذلك حينما دخل على الخليفة العباسي الطائع (317-393هـ - 929-1003م) كان بينهما ما وصفه المؤرخون في القصة الآتية:

"أُذن لعضد الدولة فدخل، ثم رُفعت الستارة، وقبَّل عضد الدولة الأرض، فارتاع زياد القائد، وقال بالفارسية: ما هذا أيها الملك؟ أهذا الله عز وجل؟ فالتفت إلى عبد العزيز بن يوسف وقال له: فهِّمه وقل له: هذا خليفة الله في الأرض، ثم استمر يمشي ويقبِّل الأرض سبع مرات، فالتفت الطائع إلى خالص الخادم وقال: استدْنِه، فصعد عضد الدولة، فقبَّل الأرض دفعتين، فقال له: ادْنُ إليَّ! ادْنُ إليَّ، فدنا وقبَّل رجله، وثنَّى الطائع برجله عليه، وأمره فجلس على كرسيٍّ، بعد أن كرر عليه: اجلسْ! وهو يستعفي، فقال: أقسمتُ لَتجلس، فقبَّل الكرسي وجلس، وقال له: ما كان أشوقنا إليك وأتْوقنا إلى مفاوضتك، فقال: عذري معلوم، وقال: نيتك موثوق بها، وعقيدتك مسكون إليها، فأومأ برأسه، ثم قال له الطائع: قد رأيت أن أفوض إليك ما وكل الله من أمور الرعية في شرق الأرض وغربها، وتدبيرها في جميع جهاتها، سوى خاصتي وأسبابي... ثم التفت [الطائع] إلى طريف الخادم فقال: يا طريف، تُفاضُ عليه الخِلَع ويُتوَّج، فنهض إلى الرِّواق وأُلبس الخِلَع، وخرج قادما ليقبِّل الأرض، فلم يُطِق لكثرة ما عليه! فقال الطائع: حسْبُك، وأمره بالجلوس، ثم استدعى الطائع تقديم ألويته، فقدم لواءين، واستخار الله، وصلى على رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وعقدهما، ثم قال يقرأ كتابه: خار الله لك ولنا وللمسلمين، آمرك بما أمرك الله به، وأنهاك عما نهاك الله عنه، وأبرأ إلى الله مما سوى ذلك، انهضْ على اسم الله. ثم أخذ الطائع سيفا كان بين

المخدتين فقلده به مضافا إلى السيف الذي قلده مع الخلعة، وخرج من باب الخاصة، وسار في البلد."[1]

طلائع الاحتكاك الأولى

إن هذا المشهد المُذلّ الذي يظهر فيه عضد الدولة وهو يقبِّل الأرض سبعا بين يدي خليفة عباسي ضعيف لا يملك من السلطة إلا الأبهة الزائفة، هو حصاد تراكم طويل من التفاعل والتداخل بين العرب والفرْس، قبل الإسلام وفي صدر الإسلام. فقد بدأ العرب يهددون المجال الساساني منذ منتصف القرن الرابع الميلادي، حيث بدأت قبائل الشطر الشرقي من الجزيرة العربية تُغِير على المناطق الجنوبية الغربية من الإمبراطورية الساسانية. وقد واجههم الإمبراطور سابور الثاني بقسوة، فاشتهر في المصادر العربية بلقب "سابور ذو الأكتاف" لأنه ثقب أكتاف العرب المتمردين على دولته. ونجح سابور في دفع هذه القبائل المغيرة عن إمبراطوريته، وفي نقل القبائل العربية الموجودة داخل الإمبراطورية من مواطنها إلى مواطن أخرى، مثل الأهواز وهجَر والبحرين. ومن هذه القبائل تميم وبكر بن وائل وتغلب.[2]

لكن هذه المناوشات الأولى لم تصل إلى درجة النِّدِّية بين الأمتين، إذ لم يكن العرب قد حققوا استقلال الذات بنعمة الإسلام، بل كانوا مجرد هامش على متن التاريخ الفارسي والروماني. لقد كانت الحدود بين الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية قبل الإسلام متحركة في المنطقة الفاصلة بين دجلة والفرات، حسب المكاسب العسكرية لهذه الإمبراطورية أو تلك.[3] وكان العرب جزءا من ساحة هذه الحرب الإمبراطورية، لا شركاء فيها، إلا ما كان تبَعاً وامتداداً لمطامح الخصمين الفارسي والروماني.

وقد أشار القرآن الكريم -في وقت مبكر من بداية الدعوة الإسلامية- إلى الحروب الفارسية الرومانية على ضفة المتوسط: "الم غُلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعدِ غَلَبِهم

---

1 الذهبي، **تاريخ الإسلام**، 26/ 198. وقارن مع السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، 1/ 292.

2 Daryaee, *Sasanian Persia*, 17-18.

3 Ibid., 8.

سيَغلِبون في بضع سنين لله الأمر من قبلُ ومن بعدُ ويومئذ يفرح المؤمنون."[1] فكانت في تلك الإشارة دلالة واضحة على بداية ظهور العرب المسلمين قوةً جديدة ستغيِّر معادلة الصراع، بشكل لم يكن في حسبان الإمبراطوريتين المتنافستين على التمدد في الفراغ العربي.

كانت بلاد فارس من أعظم البلاد جاذبية للفاتحين العرب الأوائل، فقد بشر النبي صلى الله عليه وسلم الصحابة بوراثة كنوز كسرى وقيصر، وكانت للعرب معرفة بالإمبراطورية الساسانية التي كانت قبائل عربية تشكل جزءا من شعبها، خصوصا في المناطق الجنوبية الغربية منها. ولم يكد الصحابة ينتهون من حروب الردة التي كادت تعصف بالأمة الإسلامية الوليدة على عهد أبي بكر الصديق حتى اتجهت أنظارهم إلى بلاد فارس، وكان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب هو الذي قاد هذه الملحمة. يقول الطبري: إن "أول ما عمل به عمر أن ندب الناس مع المثنى بن حارثة الشيباني إلى أهل فارس قبل صلاة الفجر، من الليلة التي مات فيها أبو بكر رضي الله عنه، ثم أصبح فبايع الناس، وعاد فندب الناس إلى فارس، وتتابع الناس على البيعة ففرغوا في ثلاث."[2]

ولم يكن الإقدام على هذه المغامرة بالأمر السهل؛ فالذاكرة العربية كانت ملأى بعظمة الدولة الساسانية، وقوة بنيانها، ورسوخ أركانها، فكان كثير من العرب المسلمين مترددين في الإقدام على غزوها، ولذلك كان عمر "كل يوم يندبهم فلا ينتدب أحد إلى فارس، وكان وجْهُ فارس من أكره الوجوه إليهم وأثقلها عليهم، لشدة سلطانهم، وشوكتهم، وعزهم، وقهرهم الأمم."[3] فلولا حزم عمر، وجسارة المثنى بن حارثة واطلاعه -بحكم كونه عراقيا- على واقع التمزق والوهن الذي كانت تعيشه الدولة الساسانية آنذاك، لربما لم يكن المسلمون فتحوا بلاد فارس في ذلك العهد المبكر من تاريخ الإسلام.

---

1 سورة الروم، الآيات 1-4.

2 الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، 3/ 444. وقارن بابن الجوزي، **المنتظم**، 4/ 145.

3 المرجع نفسه.

ولم يكن الفتح الإسلامي لبلاد فارس أمرا سهلا، إذ بدأ بوقعة عظيمة هي وقعة القادسية التي اخترقت حدود الإمبراطورية الساسانية، وانتهى بوقعة أخرى عظيمة وهي وقعة نهاوند التي قصمت ظهر تلك الإمبراطورية. ويدعو المسلمون معركة نهاوند "فتح الفتوح،"[1] وهي معركة أهمَّ عمرَ بن الخطاب أمرُها كثيرا، ونظرا إلى ما كان يعرفه من رسوخ الدولة الساسانية وسطوتها، ورأى فيها مستقبل الإسلام معلّقا على الأسنَّة. وقد سقط قائد الجيش الإسلامي النعمان بن مقرّن أثناء المعركة فبايع الناس حذيفة بن اليمان قائدا لهم. واكتمل النصر على يديه. قال الطبري:

> "كتب إلى عمر بالفتح مع رجل من المسلمين، فلما أتاه قال له: أبشر يا أمير المؤمنين بفتح أعز الله به الإسلام وأهله، وأذل به الكفر وأهله، قال: فحمد الله عز وجل، ثم قال: النعمان بعثك؟ قال: احتسب النعمان يا أمير المؤمنين، قال: فبكى عمر واسترجع قال: ومَن ويحك! قال: فلان وفلان، حتى عدَّ له ناسا كثيرا، ثم قال: وآخرين يا أمير المؤمنين لا تعرفهم، فقال عمر وهو يبكي: لا يضرهم ألا يعرفهم عمر، ولكن الله يعرفهم."[2]

على أن ما يهمنا هنا ليس التاريخ العسكري، بل ما ترتب عليه من آثار ثقافية، وخصوصا في مجال انتقال القيم السياسية من المجال الساساني إلى المجال الإسلامي.

انتصار القيم الساسانية

حينما وزع الأديب الفيلسوف أبو حيان التوحيدي (ت 400هـ/ 1010م) الفضائل على الأمم خص الفُرْس -دون غيرهم من الأمم- بمجال السياسة، فكتب:

> "لكل أمة فضائل ورذائل، ولكل قوم محاسن ومساوٍ، ولكل طائفة من الناس في صناعتها وحَلِّها وعقْدها كمالٌ وتقصيرٌ، وهذا يقضي بأن الخيراتِ والفضائلَ

1 البلاذري، فتوح البلدان (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1988)، 298. والطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، 4/ 135.

2 الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، 4/ 118.

والشرورَ والنقائصَ مُفاضة على جميع الخلق، مفضوضة بين كلِّهم. فللفرْس السياسة والآداب والحدود والرسوم، وللروم العلم والحكمة، وللهند الفكر والرويَّة والخفَّة والسِّحر والأناة، وللتُّرك الشجاعة والإقدام، وللزِّنج الصبر والكدُّ والفرح، وللعرب النَّجدة والقِرى والوفاء والبلاء والجود والذِّمام والخطابة والبيان... فقد بان بهذا الكشف أن الأمم كلَّها تقاسمت الفضائل والنقائص باضطرار الفطرة، واختيار الفكرة."[1]

ورغم ما في هذا النص من روح موضوعية ومنزع إنساني، حيث اعترف التوحيدي لكل الأمم بشيء من الفضائل، ولم يحصرها في أمة واحدة، فإنه جعل للفرس "السياسة والآداب والحدود والرسوم،" وهي صفات تجمع كل ما يتصل بالسياسة في مفهوم عصره نظريا وعمليا. ويكفي هذا برهانا على مركزية القيم الساسانية في الفضاء الثقافي الإسلامي، وتغلّبها على غيرها من منظومات القيم السياسية الثلاث الأخرى: الإسلامية، والعربية، واليونانية. ولم ينصف التوحيدي اليونان (الروم كما كان يدعوهم العرب قديما)، فحصر فضائلهم في العلم والحكمة (الفلسفة)، وقصّر في ذكر إسهامهم النظري والعملي في مجال السياسة. وهو معذور في ذلك على أي حال، إذ ذلك مبلغ علمه -رغم كونه عالما موسوعيا- لأنه نشأ في حضارة طغى العنصر الفارسي على ثقافتها السياسية.

لقد تحولت رسوم الفرس وآدابهم السياسية منوالا تنسج عليه الدول الإسلامية المتعاقبة منذ مطلع الدولة العباسية، ورافدا يستمد منه منظرو السياسة المسلمون. ولم يقتصر هذا الاستمداد على كتَّاب البلاط ومؤلفي الآداب السلطانية -وإن ظل لديهم أظهرَ- بل تجاوزهم إلى الفقهاء، أمثال القاضييْن الماوردي وأبي يعلى. فقد تحدث القاضي أبو يعلى عن "آيين الفرس" في من يختارونه رسولا بينهم وبين ملوك الأرض، "وما كانت الفرس تعمله من الاحتياط على الرسل" وعن "حكمة الفرس في كل ذلك."[2] وتواترت الإحالة على

---

1 أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة** (بيروت: المكتبة العصرية، 1424 هـ)، 71-72.

2 أبو يعلى الفراء، **رسـل الملوك ومن يصلح للرسالة والسـفارة** (بيروت: دار الكتاب الجديد، 1972)، 51-52، 54، 55.

"الآيين" في كتب السياسة والأدب والتاريخ، بشكل يعكس اختراقا عميقا للقيم السياسية والثقافة السياسية.[1]

ولا يمكن فهم اختراق القيم الساسانية للعقل المسلم إلا إذا أخذنا في الاعتبار الفراغ النظري الذي كان موجودا لدى المسلمين قبل عصر التدوين، فقد تشرَّب العقلُ العربي التراثَ الساساني في عصر مبكر وهو لا يزال يتدرج في مدارج العلوم العملية والتجارب الحضارية، فكان اختراق المواريث الساسانية المكتوبة للقيم السياسية الإسلامية سابقا على تدوين المدونات التأسيسية في التفسير والحديث والفقه التي كان يمكنها أن تنافس ذلك المصدر. وقد ساعد هذان الأمران -الفراغُ النظري لدى المسلمين وأسبقيةُ المدوَّن الساساني زمنيا- على تمكُّن التراث الساساني من الوجدان المسلم وتشكيله في مجال القيم السياسية. لقد صادف التراثُ الساساني "قلبا خاليا فتمكَّن"، شأنه شأن القلب الخالي الذي حمله الشاعر العربي القائل:

أتـاني هواها قبل أن أعـرف الهوى   فصـادف قلبا خاليا فتمكَّنـــا[2]

بدايات الاختراق الثقافي

كانت بداية التأثر بالقيم السياسية الساسانية في خواتيم الدولة الأموية وبواكير الدولة العباسية. وافتُتِح هذا التأثير بعبد الحميد الكاتب (ت 132هـ-750م) الذي ظهر في بلاط الدولة الأموية أيام أفولها، ثم تعمَّق على يد الأديب والمفكر السياسي الفارسي عبد الله بن المقفّع (106-142هـ-724-759م)، الذي تولى كتابة الديوان لثاني الخلفاء العباسيين أبي جعفر المنصور، وترك بصمة باقية على التراث السياسي الإسلامي إلى اليوم.

---

1 انظـر -مثالا لا حصرا- ما يــلي: ابن قتيبة الدينــوري، **عيون الأخبار** (بــيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ)، 1/ 431، 3/ 244، 3/ 300، 3/ 278، 4/ 59.

2 بيت سائر، قائله غير معروف على وجه الدقة. نسبه الجاحظ لمجنون ليلى، وابن قتيبة لعمر بن أبي ربيعة، والراغــب الأصفهاني لابن الطثرية. انظر: عمرو بن بحر الجاحظ، **البيــان والتبيين** (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1423هـ)، 2/ 29. ابن قتيبة الدينوري، **عيون الأخبار**، 3/ 13. الراغب الأصفهاني، **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء** (بيروت: شركة دار الأرقم، 1420هـ)، 2/ 55.

وكان ابن المقفع واعيا برسالته، مقتنعا بأن ما تركه السلف الساساني -وليس السلف الإسلامي- من الحكمة يكفي المتأخرين! ولذلك صدَّر ترجمته لكتاب **كليلة ودمنة** بقوله: "والمتعلم من الأحداث ناشطٌ في حفظ ما صار إليه من أمر... وكان كالرجل الذي لمَّا استكمل الرجولية وجد أبويه قد كنَزا له كنوزاً، وعقَدا له عقوداً، استغنى بها عن الكدح فيما يعمله من أمر معيشته، فأغناه ما أشرف عليه من الحكمة عن الحاجة إلى غيرها من وجوه الأدب."[1]

كما كان ابن المقفع في كتبه ورسائله "يتحدث بثقةِ مَن يمثِّل ثقافة أرقى،" كما لاحظ أنتوني بلاك.[2] فالدولة الإسلامية التي عاش ابن المقفع في ظلالها، ودان بدِينها بعد أن كان مَزْدكياً، وتقلَّد فيها مناصب رفيعة، ليست -من وجهة نظره- سوى صبيٍّ وليد ورَّثه أبواه الهنديان الفارسيان من الحكمة ما يغنيه عن الكدح والجِدِّ والاجتهاد! وهذا رأيٌ يمكن قبوله في الحكمة العملية، حيث لم يكن للعرب المسلمين ميراثُ دولة ينسجون على منواله، أما في الحكمة الأخلاقية فمن الحيف العظيم وضْع الحضارة الإسلامية التي تستلهم الوحي موضِعَ المتلقي من أسلاف وثنيين من الهند وفارس.

لكن ابن المقفع كان وارثا لثقافة فارسية عتيقة تنظر إلى العرب نظرة دونية، عبَّر عنها بنبرة استعلائية رُسْتُم، قائدُ الجيوش الفارسية في معركة القادسية أيام الفتوح الإسلامي الأولى، فقد "كان رُسْتُم -إذا رأى المسلمين يجتمعون للصلاة- يقول: أكَل عُمَرُ كبِدي، يعلِّم الكلاب الآداب."[3] وهي النظرة الدونية ذاتها التي خاطب بها قائدُ الفرس بُندارُ رسولَ المسلمين المغيرة بن شعبة الذي وفد عليه في نهاوند. قال المغيرة يصف لقاءه مع القائد الفارسي بندار وجنده:

---

1 عبد الله بن المقفع، **كليلة ودمنة** (القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، 1936)، 58.

2 Anthony Black, *The History of Islamic Political Thought*, 22.

3 ابن خلدون، المقدمة، 190.

"فلما أتيناهم كادت الحراب والنيازك يلتمع منها البصر، فإذا هم على رأسه مثل الشياطين، وإذا هو على سرير من ذهب على رأسه التاج. قال: فمضيت كما أنا ونكَّستُ، قال: فدُفعتُ ونُهْنهتُ، فقلت: الرُّسُل لا يُفعل بهم هذا، فقالوا: إنما أنت كلب، فقلت: معاذ الله! لأنا أشرف في قومي من هذا في قومه، فانتهروني، وقالوا: اجلس، فأجلسوني. قال وتُرجم له قوله: إنكم معشر العرب أبعدُ الناس من كل خير، وأطْولُ الناس جوعا، وأشقى الناس شقاء، وأقذر الناس قذرا، وأبعده دارا. وما منعني أن آمر هؤلاء الأساورة حولي أن ينتظموكم بالنشاب إلا تنجسا لجيَفكم، فإنكم أرجاس، فإن تذهبوا نُخَلِّ عنكم، وإن تأتوا نُرِكُم مصارعكم. قال: فحمدتُ الله، وأثنيت عليه، فقلت: والله ما أخطأتَ من صفَتنا شيئا، ولا من نعْتنا، إن كنا لأبعد الناس دارا، وأشد الناس جوعا، وأشقى الناس شقاء، وأبعد الناس من كل خير، حتى بعث الله عز وجل إلينا رسوله صلى الله عليه وسلم، فوعدنا النصر في الدنيا، والجنة في الآخرة، فو الله ما زلنا نتعرف من ربنا -منذ جاءنا رسوله- الفتحَ والنصر حتى أتيناكم، وإنا والله لا نرجع إلى ذلك الشقاء أبدا حتى نغلبكم على ما في أيديكم، أو نُقتَل بأرضكم. فقال: أما والله إن الأعور قد صدقكم الذي في نفسه. قال: فقمتُ وقدْ والله أرعبتُ العِلْج جهدي."[1]

لقد كانت موازين القوة الثقافية والسياسية بين العرب المسلمين والفرْس الساسانيين تميل لصالح الفرْس بشكل لا لبس فيه، وربما يفسر هذا عمقَ الصدمة الثقافية التي أصابت الفرْس من انكسارهم العسكري أمام العرب. وقد ألْمح ابن حزم إلى شيء من ذلك فقال: "الفرْس كانوا من سعة الملك، وعلوِّ اليد على جميع الأمم، وجلالة الخطر في أنفسهم، حتى إنهم كانوا يُسمُّون أنفسهم الأحرار والأبناء، وكانوا يَعدُّون سائر الناس عبيداً لهم. فلما

1 الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، 4/ 118.

امتُحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب -وكانت العرب أقل الأمم عند الفرس خطراً- تعاظمهم الأمر، وتضاعفت لديهم المصيبة."[1]

وقد عوَّض العرب المسلمون عن ضعفهم الحضاري بقوة إيمانهم وبسالتهم العسكرية، كما هو واضح من كلمات المغيرة بن شعبة أمام القائد الفارسي. وقد انتصر العرب المسلمون في القادسية ونهاوند، وانتهت الدولة الساسانية -التي وضع قواعدها أردشير- بالفتح الإسلامي لبلاد فارس، وورَّثت المسلمين حضارة بلاد فارس العتيقة، بما في ذلك آدابها وفنونها، ونظُمها السياسية والإدارية.

لكن الثقة بالنفس أمام الخصم في أيام الفتوح -كما رأيناها على لسان المغيرة بن شعبة- تراجعت فيما بعد لمصلحة نظرة انبهار بالحياة السياسية الساسانية، والاعتماد عليها في القيم السياسية على حساب القيم السياسية الإسلامية، بعد أن أصبح الفرْس شركاء في بناء الحضارة الإسلامية. وقد عبَّر المسعودي عن هذا الانبهار السياسي بقوله: "وكانت الفرس أحقَّ أن يُؤخذ عنها... وكانوا أهل العز الشامخ، والشرف الباذخ، والرئاسة والسياسة."[2]

دموعٌ على أطلالٍ دارسةٍ

كما نجد صدى هذا الانبهار بالتراث الإمبراطوري الساساني في الأدب العربي أحيانا. ومن أبلغ الأمثلة على ذلك سينيةُ البحتري الشهيرة، التي تصف إيوان كسرى بلغة انبهار ودهشة، وهي قصيدة من عيون الشعر العربي، حتى إن الآمدي ليقول عنها: "وما زلتُ أسمع أهل العلم بالشعر يقولون إنهم لا يعرفون سينية أجود منها."[3] ففي القصيدة يقف البحتري خاشعا أمام جمال الفن المعماري والأبَّهة السلطانية الساسانية، ولا يجامل الشاعر

1 علي بن أحمد بن حزم، **الفصْل في الملل والأهواء والنِّحَل** (القاهرة: مكتبة الخانجي، بدون تاريخ)، 2/ 91.

2 علي بن الحسين المسعودي، **التنبيه والإشراف** (القاهرة: دار الصاوي، بدون تاريخ)، 92.

3 الحسن بن بشر الآمدي، **الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري** (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1994)، 3/ 667.

العربيُّ العظيم العربَ في مقارنة تراثهم السياسي المُجْدب بما يمثِّله إيوان كسرى أمام عينيه من معاني العظمة السياسية والحضارية. يقول البحتري:

أتسلَّى عن الحظوظ وآسَى ... لمحلٍّ من آل ساسان درْسِ
ذكرتنيهمُ الخطوب التَّوالي ... ولقد تُذْكر الخطوب وتُنسي
وهمُ خافضون في ظِلِّ عالٍ ... مُشرف يُحْسِر العيون ويُخْسي
حُللٌ لم تكن كأطلال سُعْدى ... في قِفارٍ من البسابس ملسِ
ومساعٍ لولا المحاباة منّي ... لم تُطِقْها مسْعاة عبْسٍ وعنسِ
نقل الدهر عهدهن عن الجِـ ... ـدَّة حتى غدون أنضاءَ لبسِ
وكأن الإيوان من عدم الأُنـ ... ـس وإخلاله بَنيَّةُ رمْسِ

وقلَّ أن تجد مثيلا لهذا الرثاء على ألسنة أمة غالبة في حديثها عن أمة مغلوبة، أو لفيض الدموع الذي جاد به البحتري على أطلال إيوان كسرى، رغم أن الدار ليست داره والقوم ليسوا قومه، كما يقول:

لو تراه علمتَ أن الليالي ... أحدثتْ فيه مأتماً بعد عُرسِ
وهو يُنْبيك عن عجائب قوم ... لا يُشابُ البيان فيهم بلبسِ
ليس يُدْرَى أصُنْعُ إنسٍ لجنٍّ ... سكنوهُ أم صُنْع جنٍّ لإنسِ
غير أني أراه يشهد أنْ لمْ ... يكُ بانيه في الملوك بنكْسِ
عُمِرَت للسرور دهراً فصارت ... للتعزِّي رِباعُهم والتأسِّي
فلها أنْ أعينها بدموعٍ ... مُوقَفاتٍ على الصبابة حبْسِ
ذاك عندي وليست الدارُ داري ... باقترابٍ منها ولا الجنس جنسي[1]

وقد أقرَّ مؤلف كتاب **التاج** -المنسوب إلى الجاحظ- بسطوة التراث الساساني، وشدة اعتماد المسلمين عليه، فقال متحدثاً عن ملوك فارس: "وعنهم أخذْنا قوانينَ المُلْك والمملكة،

---

1 انظر نص القصيدة عند الآمدي، **الموازنة**، 3/ 667-670.

وترتيب الخاصة والعامة، وسياسة الرعية."[1] ويُرجع المسعودي تاريخ اكتشاف بعض مصادر الحكمة السياسية الساسانية واطلاع النخب السياسية المسلمة عليها إلى عام 113هـ، على عهد هشام بن عبد الملك بن مروان (71-125هـ 690-743م)، وهو ما يزكي القول بتأثيرها المبكر في منظومة القيم السياسية الإسلامية. قال المسعودي:

"ورأيتُ بمدينة إصطخر من أرض فارس في سنة 303 عند بعض أهل البيوتات المشرَّفة من الفرس كتابا عظيما، يشتمل على علوم كثيرة من علومهم، وأخبار ملوكهم، وأبنيتهم وسياساتهم... مصوَّرٌ فيه ملوك فارس من آل ساسان، سبعة وعشرين ملِكا، منهم خمسة وعشرون رجلا وامرأتان، قد صُوِّر الواحد منهم يوم مات، شيخا كان أو شابا، وحِلْيته وتاجُه، ومخط لحيته، وصورة وجهه، وأنهم ملكوا الأرض أربعمائة سنة وثلاثا وثلاثين سنة وشهرا وسبعة أيام، وأنهم كانوا إذا مات ملك من ملوكهم صوروه على هيئته ورفعوه إلى الخزائن، كي لا يخفى على الحي منهم صفة الميت، وصورة كل ملك كان في حرب قائما، وكل من كان في أمر جالسا، وسيرة كل واحد في خواصه وعوامه، وما حدث في ملكه من الكوائن العظيمة والأحداث الجليلة. وكان تاريخ هذا الكتاب أنه كتب مما وُجد في خزائن ملوك فارس للنصف من جمادى الآخرة سنة 113، ونُقل لهشام بن عبد الملك بن مروان من الفارسية إلى العربية، فكان أول ملوكهم فيه أردشير."[2]

---

1 عمرو بن بحر الجاحظ، **التـاج في أخلاق الملوك** (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1914)، 21. وقد اختلف الباحثون المعاصرون اختلافا كبيرا في نسبة كتاب **التاج** للجاحظ، فبينما ساد الرأي المثبت نسبةَ الكتاب إلى الجاحظ مطالع القرن العشرين تبعا لمحققه الأول أحمد زكي باشا، ظهر تشككٌ في الكتاب وسط القرن العشرين، ثم نفيٌ لنسبته إلى الجاحظ في الأعوام الأخيرة. ولعل أدق الدراسات التي تنحو منحى النفي هي دراسة عماد محمود أبي رحمة "تحقيق نسبة كتاب **التاج** إلى الجاحظ: مقاربة مورفولوجية" (**مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية**، ع8، 1347هـ)، 697- 746. وقد توصل الباحث إلى أنه "لا طريقة التأليف، ولا خصائص الأسلوب، ولا المرجعيات والأسس الفكرية، تؤيد صحة هذه النسبة." (ص 745). ونحن نميل إلى رأي أبي رحمة، وإنما ننسب الكتاب إلى الجاحظ في هذه الدراسة تبعا للطبعات المتداولة الآن، آملين أن يتم التعرف إلى مؤلف الكتاب بدقة في المستقبل.

2 المسعودي، التنبيه والإشراف، 92-93.

ثم يضيف المسعودي أنه يدين لذلك الكتاب بالكثير في كتابه الشهير **مروج الذهب**، فيقول:

> "وقد أتينا على جُملٍ من ذلك في الجزء السابع من (كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر) الحاوي لأخبار الفُرْس الأولى... والساسانية وطبقاتهم وأنسابهم وملوكهم... وضروب سياستهم الديانية والملوكية الخاصة منها والعامة، وعهودهم وخطبهم ورسائلهم، ومبلغ سِنِي ملكهم وشعارهم... وضروب آنيتهم من المآكل والمشارب والملابس والمراكب والمساكن وغيرها، وأحكامهم في خواصهم وعوامهم، وما بنوا من المدن وكوّروا من الكور، وحفروا من الأنهار، وأثروا في الأرض من عجيب البنيان وبيوت النيران... ومراتب ذوي الرئاسات المُلوكية والديانية، من المرازبة والأصبهبذين والهرابذة والموابذة ومَن دونهم، ورايات الفرْس وأعلامهم، وتشعُّب أنسابهم، وما قال الناس في ذلك، والبيوت المشرَّفة فيهم من أبناء الملوك وغيرهم، والشهارجة والدهاقين."[1]

فما يصفه المسعودي هنا ليس اقتباسا سطحيا من ثقافة أخرى، بل هو نقل لحضارة كاملة إلى حضارة أخرى. وقد وصف أنتوني بلاكْ الشِّق السياسي من هذا النقل الحضاري بأنه إعادةُ تأهيلٍ للميراث الملَكي الفارسي.[2]

على أن حدود هذه الدراسة لا تسمح باستعراض مجمل التراث السياسي الساساني الذي انتقل إلى الثقافة الإسلامية، فما يهمنا هو السياق التاريخي. ولذلك سنكتفي بعهد أردشير مثالاً. فنتتبع مكانة هذا العهد/ الوصية السياسية في تراث المسلمين السياسي، والمسار الذي سلكه إلى خضم الثقافة الإسلامية، وما كان لهذه الوثيقة المهمة من أثر في اختراق التراث الساساني للقيم السياسية الإسلامية، وفي تطويعها لمنظور الوثنية السياسية، ومنطق الملك القهري الجبري، الذي يناقض عقيدة الإسلام التوحيدية وروحه التحررية، مع وضع

---

1 المسعودي، التنبيه والإشراف، 93-94.

2 Black, *History of Islamic Political Thought*, 53.

كل ذلك في سياق تزاحم القيم السياسية في الحضارة الإسلامية، والتداخل الثقافي بين العرب والفرس.

وإنما اخترنا عهد أردشير دون سواه من النصوص الساسانية التي وصلت إلى أيدي المسلمين وأثَّرت فيهم؛ لأنه هو الأصل وما سواه متفرع عنه. فأعظم كتَّاب السياسة والمترجمين الذين نقلوا التراث الساساني إلى الحضارة الإسلامية كانوا مطلعين على عهد أردشير، متشربين روحه، حتى ليكاد كلام بعضهم أحيانا يكون نقلا حرفيا عن وثيقة عهد أردشير. فمن هو أردشير؟ وما هو عهده الذي وصلت أهميته لدى بعض النخب السياسية المسلمة -كما سنرى- أن أصبح يُفضَّل على أطول سورتين من القرآن الكريم في مجلس وزير عباسي، ويقرنه أحد كبراء الخلفاء العباسيين بكتاب الله فيما ينبغي أن يتعلمه أمير صغير يُعدُّه لمنصب الخلافة؟!

من هو الملك أردشير؟

أما أردشير الذي يُنسب إليه هذا العهد فهو أردشير بن بابك (أو ابن بابكان كما يقول الفردوسي)[1] بن ساسان. وهو إمبراطور فارسي وُلد سنة (180م) ومات سنة (242م)، وأسس الإمبراطورية الساسانية، وحكم خلال الأعوام (224-242م). وُلد أردشير في بيت عز "ومَلَك العيون والقلوب"[2] -بتعبير الثعالبي- وهو شاب يافع، ثم استولى على ولاية إصطخر "كبرى الممالك بين ملوك الطوائف"[3] بعد موت حاكمها الذي كان هو وأبوه في خدمته.

1 أبو القاسم الفردوسي، الشاهنامه: **ملحمة الفرس الكبرى**، ترجمة سمير مالطي (بيروت: دار العلم للملايين، 1979)، 133.

2 الثعالبي، **غرر أخبار ملوك الفرس**، 474-475.

3 الفردوسي، **الشاهنامه**، 135.

لكن طموح أردشير كان أكبر من ذلك بكثير، فقد سعى إلى إعادة توحيد بلاد فارس بسيفه، فبدأ "يَفتح بلداً بلداً، ويَقهر قوماً قوماً"[1] حتى أعاد توحيدها كلها تحت رايته، بعد أن عاشت قرونا مريرة من الصراع بين ملوك الطوائف الفرس، منذ أن غزاها الإمبراطور اليوناني الإسكندر المقدوني عام 330 ق.م. وقد بالغ المسعودي فأوصل عدد ملوك الطوائف -الذين كانوا يتقاسمون المملكة قبل أردشير- إلى نحو مائة ملك، بمن فيهم حكام عرب لمناطق من الإمبراطورية الفارسية قبل أردشير. قال المسعودي: "كانت ملوك الطوائف نحواً من مائة ملِكٍ: فرْسٍ ونبطٍ وعربٍ."[2] وبعد أن وحَّد أردشير البلاد "اقْتَعد سرير الذهب، واعتصب بالتاج، وأذن للخاص والعام، فحيَّوه بالشاهانشاهية"[3] أي لقَّبوه ملك الملوك.

وكان الغزو اليوناني أدخل بلاد فارس في فوضى سياسية ودينية مدمِّرة لعدة قرون قبل أن يوحدها أردشير. واعترف الكتَّاب المسلمون لأردشير بالفضل في توحيد بلاد فارس، ومحو آثار الاحتلال اليوناني لها. فهذا قُدامة بن جعفر مثلا يكتب عن ذلك: "كانت ملوك الطوائف الذين ملكهم ذو القرنين يؤدون الإتاوة إلى ملك الروم [اليونان] خمسمائة وإحدى عشرة سنة، إلى أن جمع أردشير بن بابك المملكة بعد مشقة."[4] وربما بسبب نجاح أردشير في توحيد الكلمة، وضم أطراف المملكة، لقَّبه المقدسي "أردشير الجامع،"[5] وقال عنه المسعودي: "هو الذي أزال ملوك الطوائف، ويُسمَّى ملْكُه ملْك الاجتماع."[6]

وقد شبَّه المسعودي تلك الفوضى بما حدث للدولة العباسية في أيامه من تمزقٍ وضعفٍ وخروجٍ للأطراف عن سلطة المركز؛ فقال: "وما أُشبِّه أمور الناس بالوقت [الحاضر]، إلا بما

---

1 الثعالبي، غرر أخبار ملوك الفرس، 479-480.

2 المسعودي، التنبيه والإشراف، 83.

3 الثعالبي، غرر أخبار ملوك الفرس، 480.

4 قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، 185.

5 المقدسي، البدء والتاريخ، 3/ 156.

6 المسعودي، التنبيه والإشراف، 87.

كانت عليه ملوك الطوائف بعد قتل الإسكندر بن فيلبس الملك داريوش، وهو دارا بن دارا ملك بابل، إلى ظهور أردشير بن بابك الملك: كلٌّ قد غلب على صقعه، يُحامي عنه ويطلب الازدياد إليه، مع قلة العمارة، وانقطاع السبل، وخراب كثير من البلاد، وذهاب الأطراف، وغلبة الروم وغيرهم من الممالك على كثير من ثغور الإسلام ومُدُنه."[1]

ويدل هذا التشبيه على ازدياد قيمة أردشير ونموذجه الملكي في نظر المسلمين، مع تفكك الدولة العباسية وضعف خلفائها، أمام أهل الشوكة من القادة العسكريين وأمراء الأطراف. فالمسعودي يتمنى ضمناً ظهور أردشيرٍ مسلم، يوحِّد الإمبراطورية الإسلامية المتصدِّعة الأركان، كما فعل الملك أردشير في قومه. وسنرى -فيما بعدُ- كيف أصبح أردشير نموذجا أخلاقيا في الثقافة السياسية الإسلامية، سواء فيما أنجزه من مآثر وأعمال، أو ما ترَكه من وصايا وأقوال.

ومهما يكن من أمر، فإن أردشير لم يكن يرضى بأقل من تصحيح المسار التاريخي المدمِّر الذي نتج عن غزو الإسكندر بلاده. وقد عبر أردشير نفسُه بمرارة عن الثمار المريرة التي ترتبت على غزو الإسكندر بلاد فارس، وعن اعتزازه بأنه هو من صحَّح ذلك المسار التاريخي البائس، فكتب عن "غلبة الإسكندر على ما غلب من ملكنا. فكان إفسادُه أمرَنا، وتفريقُه جماعتَنا، وتخريبُه عمران مملكتنا، أبلغَ له في ما أراد من سفك دمائنا. فلمَّا أذن الله في جمع مملكتنا ودولة أحسابنا، كان من ابتعاثه إيَّانا ما كان."[2]

ويرى المؤرخ الإيراني المعاصر هوما كاتوزيان أن أردشير هو الأول من أربعة ملوك ساسانيين عظام حافظوا على تماسك الإمبراطورية، ورسّخوا بنيتها الإدارية، وتركوا بصماتهم على عمرانها وثقافتها. وهم أردشير، وسابور الأول، وسابور الثاني، ثم كسرى

---

1 المسعودي، **التنبيه والإشراف**، 346-347. وقد ألف المسعودي كتابه هذا بمصر سنة 345هـ قبل وفاته بسنة.

2 أحمد بن يعقوب مسكويه، **تجارب الأمم وتعاقب الهمم** (طهران: سروش، 2000)، 1/ 126.

أَنُوشِرْوان.[1] كما يشبِّه هذا المؤرخ أردشير بالشاه إسماعيل (1487-1524م) مؤسس الدولة الصفوية في جمعه بين السلطة الدينية والسلطة السياسية في إيران.[2]

ويبدو أنه كانت لأردشير صِلاتٌ بالعرب السائرين في فلك الإمبراطورية الساسانية. قال مسكويه: "ودبَّر أردشير أمْرَ الفرْس والعرب، وردَّ نظام المُلك، وكان حازما أريبا، كثير الاستشارة، طويل الفكر... إلى أن أطاعه مَن جاوره من ملوك الطوائف، وعرفوا فضله، ودخلوا تحت رايته رهبة ورغبة، وحارب من امتنع منهم عليه. وله مكايد وحروب يطول الكتاب بذكرها."[3]

ولم يقف أردشير عند توحيد الدولة، بل وطّد دعائمها بما اختطه من خطط، وما أنشأه من مدن ومؤسسات. قال المسعودي: "وكوَّرَ أردشير بن بابك كُوَراً، وَمَدَّنَ مُدُناً... واستقامت له الأرض ومهَّدها، وصال على الملوك فانقادت إلى طاعته."[4] وذكر الثعالبي جوانب من أعمال أردشير التأسيسية وعدَّد أسماء جملة من المدن التي بناها، كما ذكر جهده التأسيسي في مجال الدين، وهو لا يقل شأنا عن جهده التأسيسي في مجال الدولة، فأردشير "فصَل ما بين الحلال والحرام، وكاتب الملوك والرؤساء في أمر الدين، وأمَرهم بالعمل عليه، والتوفر على شروطه وحقوقه، وحذَّرهم الإخلالَ بموجباته."[5]

حقق أردشير إحياء دينيا هائلا في بلاد فارس، بجمعه الناس على نص ديني واحد، وترتيبه للهيئات الدينية في هرَم موحَّد. قال المقدسي: "ثم ملك أردشير الجامعُ ويقال له شاهنشاه... ولما أفضى الأمرُ إليه أمَرَ أهلَ الفقه بجمع ما قدروا عليه من كتب دينهم التي احترقت، وتأليفها وتقييدها. فإنه لا يَجمع القلوبَ المتعادية والأهواء المتنافرة إلا الدين،

1 Homa Katouzian, *The Persians: Anciant, Medieval and Modern Iran* (New Haven: Yale University Press, 2010), 47.

2 Katouzian, *The Persians*, 117.

3 مسكويه، **تجارب الأمم**، 1/ 122.

4 المسعودي، **مروج الذهب** (عمان: مركز التراث للبرمجيات، 2013)، 107.

5 الثعالبي، **غرر أخبار ملوك الفرس**، 485.

فجمعوا ما أصابوا منها وهو الذي في أيديهم اليوم."[1] وأشرف على هذه المهمة كاهنُ أردشير الوفيّ تُنْسُر، فجمع جملة النصوص الزرادشتية المتداولة في أرجاء الإمبراطورية كتابة ومشافهة، ثم صاغ منها نصا مقدسا واحدا جمع الناس عليه.[2]

وقد ترك تُنسر (أو تُنْشُر كما يدعوه مؤلفون مسلمون أحياناً) بصْمته على الدولة الساسانية، وكان عميق الوفاء لأردشير، شديد الولاء له. فلاحظ المسعودي -مثلاً- أنه "لتُنْشُرَ رسائلُ حسانٌ في أنواع السياسة الملوكية والديانية يخبر عن أردشير وحاله، ويعتذر عنه مما فعل في مُلكه من أمور أحدثها في الدين والمُلك، لم تعهد لأحد من الملوك قبله، وأن ذلك هو الصلاح لما توجبه الأحوال في ذلك الزمان، منها رسالته إلى ماجشنس."[3] والرسالة التي قصدها المسعودي هنا هي النص السياسي والقانوني المنشور اليوم بعنوان: **كتاب تُنسر**، وهو "أقدم نص عن النُّظم الفارسية قبل الإسلام،" حسب تعبير مترجمه البحاثة في الأدب والتاريخ الفارسي يحيى الخشاب.

وغاية الرسالة كانت إقناع أحد ملوك الطوائف -وهو ملك طبرستان جشنسف شاه- بالانضواء تحت سلطة أردشير، ضمن جهوده التوحيدية للمملكة الفارسية.[4] وورد تعليق في ختام رسالة تنسر يقول إنه "حين قرأ جشنسف ملك طبرستان كتاب تُنْسر، سار إلى خدمة أردشير بن بابك، وسلَّم التخت والتاج."[5] وهكذا كان تُنْسر يمثل السلطة المعنوية والمعرفية التي أعانت أردشير على توحيد الملة الزرادشتية، وتوحيد الأمة الفارسية.

كانت الخلافات في الدولة الساسانية تُحسم طبقا لقوانين الديانة الزرادشتية، إلا إذا كان المتخاصمان ينتميان إلى طائفة دينية أخرى، فيحق لهما الاختصام طبقا لدينهما.[6] وهو أمر يشبه

---

1 المقدسي، البدء والتاريخ، 3/ 156.

2 Daryaee, *Sasanian Persia*, 14.

3 المسعودي، **التنبيه والإشراف**، 87.

4 كتاب تُنْسُر، 11-12.

5 المرجع نفسه، 72.

6 Daryaee, *Sasanian Persia*, 11.

التجربة الإسلامية اللاحقة مع الطوائف غير المسلمة. وكان اهتمام أردشير بالدين مدفوعا بدوافع سياسية، هي توحيد المملكة وإقناع الشعب بطاعة الملك. وكانت شيطنة أعداء المِلِك بتصويرهم بأنهم خدمٌ للشيطان سياسة فعالة لدى الملوك الساسانيين.[1] وسنرى في تحليلنا وثيقة عهد أردشير كيف سنَّ أردشير هذه السنَّة السيئة لخلفائه من بعده.

وقد لاحظ أحد مؤرخي الدولة الساسانية المعاصرين أوْجُه الشَّبه بين جهود أردشير التأسيسية في موضوع الدين الزرادشتي في القرن الثالث الميلادي، وجهود الإمبراطور الروماني قسطنطين (272-337م) في موضوع الدين المسيحي في القرن الرابع.[2] وهو تشبيه وجيه، فربما يكون قسطنطين تأثر بنموذج أردشير وسابقته التاريخية، كما تأثر قبله الإسكندر المقدوني بتجربة الملَكِية الفارسية. فالنموذج الملكي الفارسي كان ذا تأثير بالغ في جيرانه الغربيين من اليونان والرومان، قبل أن ينتقل تأثيره إلى الثقافة الإسلامية.

ومهما يكن من أمر، فإن أردشير "دعا إلى عقد مجمع عام يحضره المجوس [الزرادشت] من جميع جهات الإمبراطورية، ومن بين الألوف التي شهدت ذلك المجمع اختير سبعة... أقروا التعاليم التي يحتاجون إلى قراءتها من كتاب زرادشت."[3] ومجمع نيقية الأول عام 325م -الذي جمع فيه الإمبراطور الروماني قسطنطين الطوائف المسيحية على معتقد واحد ونص مقدَّس واحد- يكاد يكون نسخة مكررة من هذا المجمع الذي وحَّد فيه أردشير الطوائف الزرادشتية.[4]

وقد تحول الجهد التأسيسي في مجال الدين والدولة -الذي قاده هذان الإمبراطوران- منوالا ينسج عليه اللاحقون من ملوك فارس والروم، وهو ما لاحظه المسعودي فقَرَن بين الرجلين وقارن بينهما، فقال: "وإنما يُعوَّل على تاريخ ملوك الروم من قسطنطين المُظْهِر لدين

1 Daryaee, *Sasanian Persia*, 13.

2 Ibid., 13-14.

3 أردشير، **عهد أردشير** (بيروت: دار صادر، 1969)، 10. من تقديم إحسان عباس.

4 عن مجمع نيقية ودور الإمبراطور قسطنطين فيه، راجع:

Dean Dudley, *The History of the First Council of Nice* (New York: Cosimo, 2007).

النصرانية والمحارب عليها، كما تُعوِّل الفرس في تاريخ سِنِيها وتحصيل أيام ملوكها مُذْ مَلَك أردشير بن بابك."[1]

وواضح من كل هذه المنجزات أن أردشير كان يتسم بالعبقرية السياسية والإدارية، فقد حقق في بضعة عشر عاما[2] أمورا عجز عن تحقيقها أباطرة آخرون على مدى قرون، ومنها: توحيد الإمبراطورية الفارسية سياسيا بعد قرون من التمزق الناتج عن الغزو اليوناني، وتوحيد المجتمع الفارسي دينيا بإحيائه الديانة الزرادشتية، ولمّ شمل تلك الديانة على كتاب واحد وعقيدة واحدة، وتأسيس مراكز حضرية كبرى كان لها عطاء كبير في تاريخ الحضارة الفارسية، وبناء جهاز إداري ومالي محكَم ربط الإمبراطورية من أرجائها، وتشجيع العلوم بنقل تراث اليونان والهند وإثراء الثقافة الفارسية بهما. ولم يبالغ رائد الدراسات الفارسية المعاصرة في العالم العربي عبد الوهاب عزام إذ تحدث عن "التجدد الديني والقومي الذي قارن قيام الدولة الساسانية"[3] على يد أردشير. وقدم الفردوسي في قصيدة الشاهنامه صورة لبعض إصلاحات أردشير الإدارية والعسكرية، فقال:

> "إن أردشير عرَف حسن الإدارة والتدبير، فنظَّم الجيش ورتَّبه، وديوان الجند أسَّسه، وجعل لكل جنديٍّ راتبا، ولكل ألْف جندي قائدا... فانتظمت ممالكه، وكبر عسكره، وخصَّص للمظلومين مستمِعا، وللرسُل قصرا ومركزا، واختار من قوّاده من كان عالما وعاقلا، فأرسله إلى مباحثة أعدائه للدخول في خراجه، ونبَّهه إلى حسن المحادثة وآداب المشاورة... فعظُمت أمور شعبه، وانتظمت أحوال ملكه. وأسلم الروح... مخلِّفا وراءه مدنا باهرة، وعهدا ميمونا، وذكرا طيبا."[4]

---

1 المسعودي، **التنبيه والإشراف**، 118.

2 تتفاوت تقديرات المؤرخين لمدة حكم أردشير ما بين سبعة عشر وثمانية عشر عاما. وتفرد الفردوسي في الشاهنامه (ص 139) فجعلها "اثنتين وأربعين سنة"!! وهو -فيما يبدو- غلطٌ منه، أو من مترجمي قصيدته ونُسَّاخها.

3 عبد الوهاب عزام، **الصلات بين العرب والفرس وآدابهما في الجاهلية والإسلام** (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2013)، 16.

4 الفردوسي، **الشاهنامه**، 139.

قلبٌ معلّق بالخلود

على أن الأهم عند أردشير في كل ما خلَّده به الفردوسي من مآثر، هو الكلمة الأخيرة: "الذكر الطيب." فقد كان أردشير مولعا بالمجد الباقي، مُدرِكا أهمية العمل التأسيسي الذي أنجزه، مُصراً على أن يورِّث مجده لأبنائه وأحفاده من بعده ليسترشدوا به، ولكي لا تضيع ذكرى عمله فيسقط اسمُه من سجلِّ الخالدين، بسبب انعدام المقتدين بسيرته والمتشبِّهين بمسالكه. فكتب لهم وصية طويلة تتضمن خلاصة فلسفته السياسية، وهي التي عُرفت في المصادر العربية بعهد أردشير.

وقد عبَّر أردشير في صدر عهده عن حرصه على اقتداء خلفائه به فقال: "فإنا قد رأينا المِلك الرشيد، السعيد، المنصور، المكفى، المظفَّر، الحازم في الفرصة، البصير بالعورة، اللطيف للشبهة، المبسوط له في العلم والعمر، يجتهد فلا يعدو صلاحُ ملكه حياتَه، إلا أن يتشبَّه به متشبِّه."[1] ويبدو أن أردشير استلهم ذلك المنحى من سيرة الإسكندر المقدوني، "واحتذى فعله" إن كان ما ذكره المسعودي عن الإسكندر دقيقاً. قال المسعودي:

> "أخذ الإسكندر أهل مملكته بتقييد أيامه، وحفظ تاريخه وسيره، لكيلا يضيع ما بان من أمره وحُمِد من سعيه، ولا يُجهل كثرة من ناصب من الأعداء وقَتل من الملوك، ووَطِئ من البلاد، وحوَى من المملكة، لعلمه بما يلحق كثيرا من الناس من التواني عن نقل الأخبار، وتقييد السير والآثار، وإعراضهم عن ذلك، إيثارا للدعة، وميلا إلى التخفيف. واحتذى فعلَه أردشير بن بابك لما قتل ملوك الطوائف واستوسقت له الأمور، وانقاد الناس إلى طاعته، قام بضبط سيرته وعهوده، وأيامه وحروبه، إلا أنه اطَّرح ما كان قبل ذلك وتناساه، لكي يكون الذكر لأيامه وسيرته."[2]

أما قول المسعودي إن أردشير اطَّرحَ ما كان قبله من مآثر ملوك فارس وتناساه، فلا يبدو لنا دقيقا. فقد حرص أردشير -في وصيته- على أن يَظهَر متَّبِعا لا مبتدِعا، فهو يُحيل

1 مسكويه، **تجارب الأمم**، 1/ 124.

2 المسعودي، **التنبيه والإشراف**، 167.

في عهده إلى سلفه من ملوك الفرس أكثر من مرة، مما يدل على أنه يستمد من تراث عتيق من الحكمة السياسية الفارسية، ومن ذلك قوله: "وقد قال الأولون منا،"[1] "وقد كان مَن قبلنا من الملوك،"[2] "وقد كان من أولئك الملوك."[3] بل هو يصرِّح بأن حرصه على بقاء ذكره، وعلى توريث حكمته السياسية، إنما هو اقتداء بمن سبقه من عظماء ملوك فارس الذين كانوا حريصين على ذلك، فيقول مثلا: "وقد كان مِن أولئك الملوك مَن صحةُ ملكِه أحبُّ إليه مِن صحة جسده، وكان بما يخلِّفه من الذكر الجميل المحمود، أفرحَ وأبهجَ منه بما يسمعه بأذنه في حياته. فتتابعت تلك الأملاك بذلك كأنهم ملك واحد، وكأنّ أرواحهم روح واحدة، يمكِّن أولُهم لآخرهم، ويصدِّق آخرُهم أولَهم، بجميع أنباء أسلافهم، ومواريث آرائهم، وصياغات عقولهم، عند الباقي منهم بعدهم. فكأنَّهم جلوس معه، يحدِّثونه ويشاورونه."[4]

ويستطيع أردشير أن يطمئن على أن تراثه قد خُلِّد، وأن ذكره قد بقيَ، وتجاوز حدود بلاد فارس إلى آفاق أرحب بكثير. فقد اطَّلع العرب المسلمون على تراث أردشير في وقت مبكر جدا، واستمر الاهتمام به على مرِّ التاريخ الإسلامي. بل امتد اهتمام العرب المسلمين بأردشير إلى العصر الحديث الذي نجد فيه أعمالا أدبية باللغة العربية تخلِّد ذكراه. ومنها "القصة الغرامية التلحينية" التي صاغها الطبيب الأديب المصري أحمد زكي أبو شادي (1892-1955م)، بعنوان: **أردشير وحياة النفوس**.[5]

أما في بلاد فارس -موطن أردشير الأصلي- فقد اتخذ ملوك إيران في القرنين التاسع عشر والعشرين أردشير مثالا يُحتذى، وموَّل المثقف ورجل الدولة الإيراني عبد الحسين تيمورتاش (1883-1933م) -رئيس الوزراء لدى الشاه رضا بهلوي (1878-1944م)- إعادة

---

1 مسكويه، **تجارب الأمم**، 1/ 123، 125، 133.

2 المرجع نفسه، 1/ 127.

3 المرجع نفسه، 1/ 126.

4 المرجع نفسه.

5 أحمد زكي أبو شادي، **أردشير وحياة النفوس: قصة غرامية تلحينية** (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2012).

ترجمة عهد أردشير من اللغة العربية إلى اللغة الفارسية،[1] فرُدَّت بضاعة إيران إليها بعد أن احتفظ بها العرب على مدى قرون.

ومهما يكن من أمر فقد تحقق ما تمناه أردشير من خلود ذكره والاقتداء به على أيدي ملوك فارس لأربعة قرون، هي عمر الدولة الساسانية التي شاد أركانها، لكن أمنيته تحققت أكثر على أيدي ملوك المسلمين الذين حفظوا تراث أردشير، وتأسَّوْا بمسالكه السياسية خلال أربعة عشر قرنا. فما أعظمه من نجاح لأردشير والقيم السياسية الساسانية، وما أفدحها من خسارة للإسلام والقيم السياسية الإسلامية!

ما هو عهد أردشير؟

أما عهد أردشير فهو الوصية المكتوبة التي تركها هذا الملك لأبنائه وأحفاده، وضمَّنها خلاصة خبرته السياسية والعسكرية، في شكل نصائح أخلاقية وعملية رأى أن اطلاع الأجيال عليها يحفظ الدولة من التفكك والاندثار. وينسب جُلُّ المؤرخين -مسلمين وغيرهم- عهد أردشير إلى الملك أردشير بن بابك مؤسس الدولة الساسانية الذي تحدثنا عنه، بينما يذهب قلة من المؤرخين المعاصرين إلى أنه قد يكون مكتوبا في عصر متأخر من عمر تلك الدولة، وأنه إنما نُسب إلى أردشير لإضفاء قدسية تأسيسية عليه. فقد رجَّح آرثر كريستنسن أن يكون عهد أردشير مكتوبا في أيام كسرى أنوشروان (501-579م)، وإلى هذا الرأي يميل الباحث الإيراني فيريشته دافاران، مدعيا أن وثيقة عهد أردشير تعكس روح الدولة الساسانية في أواخر عهدها.[2] لكن الدكتور يحيى الخشاب -مترجم كتاب كريستنسن وأحد رواد الدراسات الفارسية في العالم العربي الحديث- اعترض على هذا الاستنتاج، ورجَّح ما اشتهر من نسبة هذه النصوص إلى عصر أردشير.[3] على أن هذا الجدل التاريخي لا

1 Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*, (Oxford: Oxford University Press, 1988), 80.

2 Davaran, *Continuity in Iranian Identity*, 107, 141.

3 كريستنسن، **إيران في عهد الساسانيين**، ص [ز] من تقديم المترجم الخشاب.

يهمنا كثيرا، فنسبة هذه الوثيقة إلى أردشير أو إلى أنوشروان لا تغير شيئا من قيمتها الثقافية والسياسية، أو من أثرها الممتد في التراث السياسي الإسلامي، وهو ما يهمنا هنا.

وقد وصل إلينا نص الترجمة العربية الكاملة لعهد أردشير عبر مصادر ثلاثة، هي كتاب **الغُرر** المجهول المؤلِّف -وإن كان إحسان عباس يرجح نسبته إلى ابن وكيع- وكتاب مسكويه **تجارب الأمم**، وكتاب الآبِي **نثر الدرر**. واعتمد إحسان عباس في تحقيقه عهد أردشير ترجمة صاحب **الغُرر** لأنها أقدمُ، واعتبرها أصلا لنصَّيْ مسكويه والآبِي، اللذين تُوفِّيا عام 421هـ/ 1030م. ونحن نعتمد هنا نص مسكويه لأنه أشمل وأحسن صياغة، رغم تأخر ترجمته عن ترجمة نص صاحب **الغُرر**، وقد اطَّلع مسكويه على النص الفارسي لعهد أردشير حين "كان خازنا لمكتبات البويهيين" في بغداد.[1] كما أن التحليل الأسلوبي يمنح ترجمة مسكويه رجحاناً، فابتعاد مسكويه عن استخدام المصطلحات الإسلامية -بخلاف صاحب **الغُرر**- يدل على أمانته في ترجمة الوثيقة.

يتألف عهد أردشير -في ترجمة مسكويه العربية- من نحو ثلاثة آلاف وثمانمائة كلمة، غطت نحو خمس وعشرين صفحة من المجلد الأول من كتابه **تجارب الأمم وتعاقب الهمم**.[2] وقد بدأه أردشير "باسم وليِّ الرحمة. من ملك الملوك أردشير بن بابك، إلى من يخلفه بعقبه من ملوك فارس، السلام والعافية."[3] وختمه بالتذكير بأهمية وصيته هذه وضرورة التقيد بها، قائلا: "قد خلَّفتُ لكم رأيي، إذ لم أستطع تخليف بدني... فإنِّي قد عهدتُ إليكم عهدي، وفيه صلاح جميع ملوككم وعامَّتكم وخاصَّتكم. ولن تَضِيعوا ما احتفظتم بما رسمتُ لكم، ما لم تصنعوا غيره. فإذا تمسَّكتم به، كان علامة في بقائكم ما بقيَ الدهر... والسلام على أهل الموافقة ممن يأتي عليه العهد من الأمم الكائنة بعدي."[4]

---

1 مسكويه، **تجارب الأمم**، 1/ 32. من مقدمة محقق الكتاب أبي القاسم إمامي.

2 المرجع نفسه، 110-144.

3 المرجع نفسه، 1/ 143.

4 المرجع نفسه، 1/ 143-144.

تضمَّن عهد أردشير حصاد خبرة عملية عميقة في الممارسة السياسية، فقد فصَّل القول في توصيف العلاقة المطلوبة بين الملك ورعيته، وبين الملك وأقاربه ومقرَّبيه، وقدَّم تصورا لحل إشكالية انتقال السلطة في الإمبراطورية -وإن لم يُلتزم به عمليا كما سنرى- وتناول عددا من القضايا الاجتماعية مثل قضية التراتبية الاجتماعية، ومساوئ الفراغ والبطالة على المجتمع. ويمكن القول إن عهد أردشير دليل عملي متكامل لإدارة إمبراطورية راسخة الأركان، وهذا سرُّ جاذبيته وانبهار الملوك وكُتّاب الآداب السلطانية من المسلمين به على مرِّ القرون.

مزاحمة لقيم الإسلام

ليس من المبالغة ما ورد في دراسة لمنظمة اليونسكو من أن الخلفاء العباسيين اتخذوا عهد أردشير "دليلا عمليا في العلوم السياسية."[1] وهذا ما يذكِّر بمكانة كتاب **الأمير** لماكيافيلي لدى ملوك أوربا من عصر النهضة إلى أواسط القرن العشرين، حيث كانت لهذا الكتاب مكانة عظيمة، وكان مصدر إلهام للساسة المستبدين، حتى قال مؤرخ الفكر السياسي الغربي جان جاك شوفاليه: "أقضّ [كتابُ] الأمير مضجع الإنسانية خلال أربعة قرون."[2]

بل إن تأثير عهد أردشير تجاوز أحيانا وظيفة الدليل السياسي العملي، فتحول إلى ما يشبه النص المقدَّس، وهي مكانة لم ينلها كتاب **الأمير** لماكيافيلي. فقد روى الذهبي في ترجمة الوزير العباسي القاسم بن عُبيد الله (258-291هـ/ 872-904م) عن الصولي: "حدثنا شادي المغنِّي قال: كنت عند القاسم وهو يشرب، فقرأ عليه ابن فراس من عهد أردشير، فأعجبه، فقال له ابن فراس: هذا والله -وأومأ إليَّ- أحسنُ من بقرة هؤلاء وآلِ عِمْرانهم، وجعلا يتضاحكان."[3]

---

1 UNESCO, *Arab Muslim Civilization in the Mirror of the Universal: Philosophical Perspectives* (Paris: UNESCO, 2010), 373.

2 شوفاليه، **أمهات الكتب السياسية**، 1/ 68.

3 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 14/ 20.

والقاسم بن عبيد الله -الذي كان يستمتع بقراءة عهد أردشير، وأقرَّ نديمَه ابنَ فراس على تفضيل عهد أردشير على سورتيْ البقرة وآل عمران- لم يكن ينتمي إلى حواشي المجتمع العباسي أو أطرافه، بل كان ذا نسب عريق في المؤسسة السياسية، وفي الأرستوقراطية الاجتماعية. فقد تقلد الوزارة لاثنين من الخلفاء العباسيين، هما المعتضد والمكتفي، وورث الوزارة من أبيه الوزير عبيد الله بن سليمان (226-288هـ/ 840-901م) الذي تقلد الوزارة لخليفتين هما المعتمد والمعتضد. كما ورثها أبوه عن جده الوزير سليمان بن وهب (ت 272هـ/ 885م).

فقد خدم كلٌّ من الجدِّ والوالد والولد خليفتين من خلفاء بني العباس. والقاسم نفسه "وَلِي الوزارة للمعتضد بعد موت والده الوزير الكبير عبيد الله في سنة ثمان وثمانين، وظهرت شهامته وزاد تمكنُّه. فلما مات المعتضد في سنة تسع وثمانين ومئتين، قام القاسم بأعباء الخلافة، وعقد البيعة للمكتفي... قال ابن النجار: أخذ البيعة للمكتفي، وكان غائبا بالرَّقَّة، وضبط له الخزائن، فلقَّبه وليَّ الدولة، وزوَّج ولده بابنة القاسم."[1] فإذا كان رجل بهذه المكانة والرسوخ في النخبة السياسية العباسية، يُفضِّلُ عهدُ أردشير في مجلسه على سوَر القرآن الكريم، فإن هذا يُعطي لمحة واضحة عن عُمق الاختراق الساساني للثقافة السياسية الإسلامية.

وقد نقل أبو العباس المبرِّد أن الخليفة العباسي المأمون (170-218هـ/ 786-833م) "أمرَ معلِّم الواثق بالله -وقد سأله عمّا يعلِّمه إياه- أن يعلّمه كتاب الله جلّ اسمُه، وأن يُقْرئه عهْدَ أردشير، ويحفِّظه كتاب كليلة ودمنة."[2] وكان الواثق يحفظ عهد أردشير عن ظهر قلب، كما يحفظ السور من القرآن. والمأمون هو الذي كان يقول: "أجلُّ ملوك الأرض ثلاثة، وهم الذين قاموا بثقل الدول: الإسكندر، وأردشير، وأبو مسلم الخراساني."[3] ويبدو أن المأمون كان مقتدياً في ذلك بوالده الخليفة الرشيد؛ إذ "قال الرشيد للكسائي: يا عليَّ بن حمزة، قد

---

1 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 14/ 20.

2 محمد بن يزيد المبرد، **الفاضل** (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1421 هـ)، 4.

3 أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** (بيروت: دار صادر، 1994)، 3/ 147.

أحلَلْناك المحلَّ الذي لم تكن تَبْلُغه هِمَّتُك، فروِّنا من الأشعار أعفَّها، ومن الأحاديث أجمعَها لمحاسن الأخلاق، وذاكِرْنا بآداب الفرس والهند، ولا تُسْرِعْ علينا الردَّ في ملأٍ، ولا تتركْ تثقيفَنا في خلاءٍ."[1]

ونبَّه الدينوري على القداسة التي نالها عهد أردشير بين الملوك فقال: "كان أردشير هو الذى أكمل آيين الملوك، ورتب المراتب، وأحكم السير، وتفقد صغير الأمر وكبيره، حتى وضع كل شيء من ذلك على موضعه. وعَهِد عهْده المعروف إلى الملوك، فكانوا يمتثلونه، ويلزمونه، ويتبرَّكون بحفظه والعمل به، ويجعلونه درسهم ونصب أعينهم."[2] وتدل قصة كل من الخليفة العباسي المأمون، والوزير العباسي القاسم بن عبيد الله، على أن "التبرك" بحفظ عهد أردشير وبالعمل به لم يتوقف عند ملوك الدولة الساسانية، بل امتد إلى بعض النُّخَب في الدولة العباسية. وقد أشار أحد الشعراء إلى منافسة التراث الساساني للقرآن الكريم في البلاط العباسي، في بيتين له ينال فيهما من البرامكة:

إذا ذُكِر الشرك في مجلسٍ أنارتْ وجوه بني برمكِ
وإن تُليتْ عندهم آيةٌ أتوا بالأحاديث عن مزدكِ[3]

وكما زاحمت القيمُ السياسية الساسانية القرآنَ الكريم، زاحمت السنةَ النبويةَ أيضا في بلاط العباسيين. وقد اشتكى أبو حيان التوحيدي من طغيان "آيين" ملوك الفرس -أي أعرافهم السياسية- في البلاط العباسي، حتى أصبحت تنافس السنة النبوية، فكتب:

> "ألا ترى أن الحال استحالت عجما: كسرويَّة وقيصريَّة، فأين هذا من حديث النبوة الناطقة، والإمامة الصادقة؟ هذا الربيع [بن يونس] -وهو حاجب المنصور- يضرب من شمَّت الخليفة عند العطْسة، فيُشكَى ذلك إلى أبي جعفر المنصور، فيقول: (أصاب الرجلُ السنَّة وأخطأ الأدب). وهذا هو الجهل، كأنّه لا يعلم أن السنَّة أشرف من الأدب، بل الأدب كله في السنَّة، وهي

---

1 عز الدين بن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 1/ 4773.

2 أحمد بن داود الدينوري، **الأخبار الطوال** (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1960)، 45.

3 الجاحظ، **البيان والتبيين**، 3/ 228.

الجامعة للأدب النبوي والأمر الإلهي. ولكن لما غلبت عليهم العزة، ودخلت النُّعْرة في آنافهم، وظهرت الخُنْزُوانة بينهم، سمَّوا آيين العجَم أدباً، وقدَّموه على السنَّة التي هي ثمرة النبوة."[1]

وقد بلغ الاحتفاء بعهد أردشير أن أحد أهم مؤرخي المسلمين في القرن الثالث الهجري -وهو البلاذري (ت 279هـ)- "صاغه شعرا رقيقا" باللغة العربية.[2] وبلغ تأثر الخلفاء العباسيين بعهد أردشير أن أصبح التنبؤ بسلوكهم السياسي أمرا ميسورا للمُلمِّين بقواعد الممارسة السياسية كما وضعها أردشير في عهده. وفي الحوار بين الطبيب المسيحي سَلْمُويَه بن بنان (ت225هـ/ 840م) -الذي خدم الخليفة العباسي المعتصم (179-227 هـ/ 795-841م) وكان أحد المقربين منه- ما يزكِّي هذا الاستنتاج. ينقل ابن أبي أصيبعة عن بعض أصحاب سلمويه قوله:

"احتجم المعتصم بالقاطول يوم سبتٍ، وكان ذلك اليوم آخر يوم من صيام النصارى، فحضر غداءَه سلمويه بن بنان، واستأذنه في المصير إلى القادسية ليقيم في كنيستها باقي يومه وليلته، ويتقرب فيها يوم الأحد... فأذن له في ذلك، وكساه ثيابا كثيرة، ووهب له مسكا وبخورا كثيرا، فخرج منكسرا مغموما... فسبق إلى وهمي أنه رأى من أمير المؤمنين في أمر نفسه شيئا أنكره، ثم أزال ذلك الوهمَ عني إقدامُه على الاستئذان في المصير إلى القادسية، والثياب والطيب الذي جيء به. فسألته عن سبب قراءته وفكرته [أي سبب همِّه]، فقال لي سمعتُك تحكي عن بعض ملوك فارس قولا في العقل، وأنه وجب أن يكون أكثر ما في الإنسان عقله... ثم قال: أميرُنا هذا -يعني الواثق- حفْظه لما يَقرأ ويُقرأ عليه من الكتب أكثر من عقله، وأحسبه قد وقع في الذي يُكرَه، وأنا أستدفع الله في المكاره عنه وبكَى. فسألتُه عن السبب، فقال: أشرتُ على أمير المؤمنين بترك الشُّرب في عشية أمس ليباكر الحجامة في يومنا هذا على نقاء، فجلس وأُحضر الأمير هارون [الواثق] وابن أبي دؤاد

---

1 التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، 207. و"الخنزوانة بوزن الأسطوانة: التكبُّر." الرازي، **مختار الصحاح**، 97.

2 البلاذري، **فتوح البلدان**، 8. من تقديم لجنة تحقيق الكتاب.

وعبد الوهاب ليتحدث معهم، فاندفع هارون [الواثق] في عهد أردشير بن بابك، وأقبل يسْرد جميع ما فيه ظاهرا [عن ظهر قلب] حتى أتى على العهد كله، فتخوفتُ عليه حسَد أبيه [المعتصم] له على جودة الحفظ الذي لم يُرزق مثلَه، وتخوفتُ عليه إمساك أبيه ما حدَّ أردشير بن بابك في عهده من ترك إظهار البيعة لوليِّ عهده، وتخوفتُ عليه ما ذكر أردشير في هذا الباب من ميْل الناس نحو وليِّ العهد متى عرفوا مكانه، وتخوفتُ عليه ما ذكر أردشير من أنه لا يؤمن اضطغان [حقد] وليِّ العهد على أسباب والده متى علم أنه المَلِك بعد أبيه. وأنا والله عالمٌ بأن أقل ما يناله في هذا الباب التضييق عليه في معاشه، وأنه لا يُظهِر له بيعَة أبدا، فاغتمامي بهذا السبب. فكان جميع ما تخوف سلمويه على ما تخوَّف."[1]

وفيما يلي نلخص ملامح القيم السياسية التي تضمَّنها عهد أردشير، ونكشف عن مناقضتها روح الإسلام التوحيدية وقيمه السياسية التي بسطناها في القسم الأول من هذه الدراسة. وسنكتفي من ذلك بأمهات القضايا التي يظهر فيها التناقض الصارخ بين المنظور الإسلامي والمنظور الساساني في القيم السياسية، وهي: تأصيل الوثنية السياسية، واستخدام الدين بدل خدمته، وتسويغ العسف السياسي، وترسيخ الطبقية الاجتماعية.

ترسيخ الوثنية السياسية

لم يكن أردشير يرى نفسه من سلالة بشرية، وقد أضفتْ عليه النقوش الساسانية الباقية أوصاف الألوهية، ونسبته إلى سلالة الآلهة. فالملوك والرعية في منظور أردشير ليسوا من طينة واحدة، ولا يجمع بينهم شيء من سِمات البشرية أصلا. فالملوك أبناء الآلهة، والرعية مجرد بشر، وهو ما تدل عليه العبارة المنقوشة على العملة في زمان أردشير، وهي: "أردشير ملك الملوك الذي يرجع نسبه إلى الآلهة."[2]

---

1 أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** (بيروت: دار مكتبة الحياة، بدون تاريخ)، 237.

2 Daryaee, *The Oxford Handbook of Iranian History*, 188.

وذهب مؤرخون معاصرون مختصون في الدولة الساسانية -مثل توراج داريائي- إلى أن ملوكها رفعوا مقام جَدِّهم ساسان إلى مصافّ الآلهة، وضمُّوه إلى آلهة الديانة الزرادشتية التي كانوا يدينون بها.[1] لكن تقديس الملوك وتأليههم ظاهرة ضاربة الجذور في التراث الشرقي: الصيني والفارسي والهندي والمصري، وهي في بلاد فارس سابقة على الدولة الساسانية بقرون متطاولة، كما رأينا في تكيف الإسكندر المقدوني معها خلال القرن الرابع قبل الميلاد، أي قبل الدولة الساسانية بستة قرون.

ويدل "نقش الرستام" في إيران اليوم -وهو لوحة لأردشير منحوتة في الصخر- على أن أردشير كان يعتبر المُلك تفويضا إلهيا له، لا شأن للبشر به. ففي الصورة يظهر أردشير على صهوة جواده، ويقابله الإله (أهورا مزدا) على جواد آخر، وهو يسلِّم رمز السيادة لأردشير.[2] وقد ظل هذا التألّه عُرفا يتوارثه ملوك بني ساسان إلى نهاية دولتهم.

ويتفرع من هذا المنظور -الذي يعتبر الملوك آلهة أو أبناء آلهة- مفهومٌ مخصوص للعلاقة بين الحاكم والمحكوم، وهو أن طاعة الملوك الساسانيين ليست طاعة تعاقدية -كما هو الشأن في النصوص الإسلامية وفي الفكر الديمقراطي عموما- بل هي حقٌّ تلقائي، مصدره قدسية الملوك وما هو مكنون فيهم من عنصر إلهي! فهي طاعة تعظيم وتقديس ديني، لا طاعة تعاقد واستحقاق قانوني. وانعكس هذا المنظور على الألقاب، فتسمَّى أردشير ملك الملوك (شاهنشاه)، وورد التصريح بهذا اللقب في الجملة الثانية من عهده: "من ملك الملوك أردشير بن بابك، إلى من يخلفه بعقبه من ملوك فارس."[3]

وعبّر أردشير عن مفهومه لحق الملوك في الطاعة بناء على "منزلتهم من الله،" لا بناء على تعاقدهم مع الناس، فقال: "ولن يزال حريمُكم من الأمم محروسا، ودينُكم من غلبة الأديان محفوظا، ما عُظِّمت فيكم الوُلاة. وليس تعظيمُهم بترك كلامهم، ولا إجلالُهم بالتنحّي

---

1 Daryaee, *Sasanian Persia*, 6.

2 Daryaee, *The Oxford Handbook of Iranian History*, 188.

3 مسكويه، تجارب الأمم، 1/ 122.

عنهم، ولا المحبة لهم بالمحبة لكل ما يحبون. ولكنَّ تعظيمهم تعظيم أديانهم وعقولهم، وإجلالهم إجلال منزلتهم من الله."[1] ويمكن للباحث في أعراض الوثنية السياسية في الثقافة الإسلامية أن يجدها في هذا المنظور الساساني القديم.

وقد انتقلت هذه الأعراض من عهد أردشير وغيره من نصوص التراث السياسي الساساني إلى الثقافة الإسلامية عبْر كتابات ابن المقفع، ومنها عبْر كتَّاب الآداب السلطانية، حتى أصبحت مشاركةُ المِلك في أي شيء من زِيِّه تكاد تكون شِرْكاً! فقد ورد في كتاب **التاج** المنسوب إلى الجاحظ مثلا: "ومن قَصَد إلى أن يُشرك المِلك في شيء يجد عنه مندوحةً ومنه بُداً... فهو عاصٍ مفارقٌ للشريعة."[2]

وقد أورث ذلك الاختراق القيَمي شوائب من الوثنية السياسية تسربت من التراث الساساني إلى التراث الإسلامي، حتى لقد قال صاحب كتاب **التاج**: "من حق المِلك إذا عطس أن لا يُشمَّت، وإذا دعا لم يؤمَّن على دعائه."[3] وكشف المؤلف عن انتقال هذا النفَس الساساني إلى الثقافة السياسية الإسلامية، فقال: "كل ما أمكن الملك أن ينفرد به دون خاصته وعامته، فمن أخلاقه أن لا يشارِك أحداً فيه. وكذا حُكي عن أنوشروان ومعاوية بن أبي سفيان. وبعض أهل العلم يحكي عن الرشيد ما يقرب من هذا. وأولى الأمور بأخلاق المِلك، إن أمكنه التفرد بالماء والهواء، أن لا يشرِك فيهما أحداً، فإن البهاء والعز والأبهة في التفرد."[4] ثم أصَّل قاعدة التفرد هذه -وهي مظهر من مظاهر الوثنية السياسية- من التراث الساساني، خصوصا من سلوك الملك أردشير، فقال:

> "ألا ترى أن الأمم الماضية من الملوك، لم يكن شيء أحب إليهم من أن يفعلوا شيئاً تعجز عنه الرعية، أو يتزيَّوْا بزي ينهون الرعية عن مثله؟! فمن ذلك أردشير بن بابك، وكان أنبل ملوك بني ساسان، كان إذا وضع التاج على

---

1 المرجع نفسه، 1/ 128.

2 الجاحظ، التاج في أخلاق الملوك، 88.

3 المرجع نفسه.

4 المرجع نفسه، 44.

رأسه، لم يضع أحد في المملكة على رأسه قضيبَ ريحانٍ متشبهاً به، وكان إذا ركب في لبسةٍ لم يُرَ على أحدٍ مثلها، وإذا تختَّم بخاتم فحرام على أهل المملكة أن يتختموا بمثل ذلك الفصِّ وإن بَعُد في التشابه."[1]

ولك أن تقارن هذا النص بسؤال الأعرابي للصحابة: "أيكم محمد؟"[2] والأحاديث النبوية الصريحة في رفض لقب "ملك الملوك،" وجميع أعراض الوثنية السياسية الأخرى. وقد أوردنا طرفا من تلك الأحاديث في القسم الأول من هذه الدراسة.

واستلهاماً لتراث أردشير أصرّ مؤلف كتاب **التاج على مناداة الملوك** بما يشاكل الألقاب النبوية، دون تمييز بين مقام الأنبياء وغيرهم في العقائد الإسلامية، فكتب: "وكانت الجفاة من العرب بسوء أدبها وغِلظ تركيبها، إذا أتوا النبي صلى الله عليه وسلم خاطبوه ودعوْه باسمه وكنيته. فأما أصحابه فكانت مخاطبتهم إياه: يا رسول الله! ويا نبي الله! وهكذا يجب للملوك أن يقال في مخاطبتهم: يا خليفة الله! ويا أمين الله! ويا أمير المؤمنين!"[3]

أما لقب "أمير المؤمنين" فلا حرج فيه، وأما لقب "خليفة الله" و"أمين الله" فهو مناقَضة صريحة لسنن الخلافة الراشدة. فقد رفض أبو بكر الصديق أن يُدعى خليفة الله: "عن ابن أبي مليكة، قال: قال رجل لأبي بكر: يا خليفة الله، قال: لست بخليفة الله... ولكني أنا خليفة رسول الله، وأنا راضٍ بذلك."[4] كما ورد عن عمر بن عبد العزيز -الذي اشتهر بتأسِّيه بسنن الخلافة الراشدة- ما يشبه هذا. قال ابن عبد الحكم عن عمر بن عبد العزيز:

> "ناداه رجل فقال: يا خليفة الله في الأرض! فقال له عمر: مهْ! إني لما وُلدت اختار لي أهلي اسماً فسموني عمر، فلو ناديتني يا عمر أجبتك، فلما كبرتُ اخترت لنفسي الكنى فكنيت بأبي حفص، فلو ناديتني يا أبا حفص أجبتك، فلما وليتموني أموركم سميتموني أمير المؤمنين، فلو ناديتني يا أمير المؤمنين

---

1 المرجع نفسه، 44.

2 **صحيح البخاري**، 1/ 23.

3 الجاحظ، **التاج**، 84.

4 ابن عبد البر، **الاستيعاب**، 3/ 972.

> أجبتك. وأما خليفة الله في الأرض فلستُ كذلك، ولكن خلفاء الله في الأرض داود النبي عليه السلام وشبهه، قال الله تبارك وتعالى: يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض."[1]

وقد لاحظ الكواكبي أن المبالغة في الألقاب في لغة أي أمة دليل على عمق الوثنية السياسية في ثقافة تلك الأمة، ووجد أن اللغة العربية أفضل حالا في هذا من اللغة الفارسية، فقال:

> "يقول أهل النظر: إن خير ما يستدل به على درجة استبداد الحكومات هو تغاليها في شأن الملوك، وفخامة القصور، وعظمة الحفلات، ومراسيم التشريفات، وعلائم الأبَّهة، ونحو ذلك من التمويهات التي يَسترهِب بها الملوكُ رعاياهم... وهذه التمويهات يلجأ إليها المستبد، كما يلجأ قليلُ العزِّ للتكبُّر، وقليلُ العلم للتصوُّف، وقليلُ الصدق لليمين، وقليلُ المال لزينة اللباس. ويقولون: إنه كذلك يُستدَلُّ على عراقة الأمة في الاستعباد أو الحرية باستنطاق لغتها، هل هي قليلة ألفاظ التعظيم كالعربية مثلا، أم هي غنيَّة في عبارات الخضوع كالفارسية."[2]

لكن اللغة العربية لم تسلَمْ من شوائب الوثنية السياسية، تحت تأثير اللغة الفارسية، بعد أن اشتدت وطأة المواريث الساسانية على الثقافة الإسلامية. ولا عجب أن كان جلال الدولة البويهي أول من حاول أن يتلقب بلقب "ملك الملوك" انسجاما مع تراث أجداده من ملوك فارس. فالبويهيون "ساقوا نسبهم إلى بهرام جور، أحد الملوك الساسانيين."[3] فهم على هذا مرتبطون بنسب –موصول أو منحول– مع أردشير.

---

1 عبد الله بن عبد الحكم، **سيرة عمر بن عبد العزيز** (بيروت: عالم الكتب، 1984)، 51.

2 الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، 53.

3 عبد الوهاب عزام، **الصلات بين العرب والفرس**، 50.

وقد نجح جلال الدولة في استصدار فتوى من فقهاء السلطة بجواز ذلك، رغم مناقضته الصريحة الأحاديث النبوية! فكان "أول من خوطب بالملك شاهنشاه في الإسلام."[1] لكن الفقيه الماوردي رفض ذلك "والذي حمل القاضي الماوردي على المنع هو السنَّة التي وردت بها الأحاديث الصحيحة من غير وجه."[2] وحمل ابن الجوزي على الفقهاء الذين أباحوا ذلك لجلال الدولة، واتهمهم بجهل السنة النبوية، فقال: "لا أرى إلا ما رآه الماوردي، لأنه قد صحَّ في الحديث ما يدل على المنع، ولكن الفقهاء المتأخرين عن النقل بمعزل."[3]

استخدام الدين باسم خدمته

تضمَّن عهد أردشير جوانب مهمة من سياسته الدينية، حتى قال المسعودي إن موضوع عهد أردشير هو "سياسة الدين والملك."[4] ويختلف المنظور الساساني والمنظور الإسلامي في الربط بين الدين والدولة اختلافا جوهريا، فالمنظور الإسلامي يجعل الدولة خادمة للدين، والدين في هذا المنظور رسالة تغيير لا أداة تبرير. وقد تأسست الدولة في الإسلام -منذ العصر النبوي- لتكون خادمة للدين، بمدلوله الشعائري الخاص، وبوظيفته الاجتماعية العامة: "الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر."[5]

أما المنظور الساساني فهو يجعل الدين خادما للدولة، ويحوله أداة تبرير لا رسالة تغيير. فهو يمنح الملوك شرعية استخدام الدين في ترسيخ ملكهم، والتحكم في رقاب رعيتهم، ومحاربة خصومهم السياسيين. وشتان بين من يخدم الدين ومن يستخدمه. وينطلق عهد

---

1 يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** (القاهرة: دار الكتب، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، بدون تاريخ)، 4/ 142.

2 إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988)، 12/ 54.

3 ابن الجوزي، **المنتظم**، 15/ 265.

4 المسعودي، **التنبيه والإشراف**، 86.

5 سورة الحج، 41.

أردشير من مسلَّمة -ضمنيةٍ حيناً، صريحةٍ أحياناً- هي أن الدين وسيلة من وسائل خدمة الملوك، فهو يؤصل ما يمكن أن ندعوه بلغتنا المعاصرة "تأميم" الدولة للدين، وسيطرة السلطة السياسية على مقاليد الأمور الدينية، وتوظيفها في خدمتها.

وضمن هذا المنحى الذرائعي ينظُر أردشير إلى رجال الدين نظرة دونية، فهم من منظوره الطبقي الاستعلائي جزء من "سفَلة الناس والرعية وحشْو العامة،" لكن توظيفهم لخدمة السلطة السياسية شرٌّ لا بد منه! ويحذِّر أردشير من خروج الدين من عباءة الدولة، وانتقاله من وظيفة التبرير -التي يريدها له- إلى وظيفة التغيير التي يخشاها منه. يقول أردشير معبّرا عن كل ذلك:

> "واعلموا أنَّ المُلْك والدين أخوان توأمان، لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه؛ لأن الدين أسُّ المُلْك وعماده، وصار الملك بعدُ حارسَ الدين، فلا بدَّ للملك من أسِّه، ولا بدَّ للدين من حارسه، فإن ما لا حارس له ضائع، وإن ما لا أسَّ له مهدوم. وإن رأس ما أخاف عليكم مبادرة السَّفَلة إياكم إلى دراسة الدين وتلاوته والتفقه فيه، فتحملكم الثقة بقوة السلطان على التهاون بهم، فتحدُث في الدين رئاسات مستسِرَّات في مَن قد وَتَرْتم وجفوْتم وحرَمتم وأخفْتم وصغَّرتم من سفلة الناس والرعيَّة وحشو العامة، ولم يجتمع رئيس في الدين مُسِرٌّ ورئيس في الملك معلِن في مملكة واحدة قطُّ إلا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في المُلْك؛ لأن الدين أُسٌّ والملك عماد، وصاحب الأسِّ أوْلى بجمع البنيان من صاحب العماد."[1]

وقد أخذ بعض ملوك المسلمين عن أردشير هذه النظرة الدونية إلى المشتغلين بعلوم الدين، والاعتقاد بأنهم لا يصلحون لشأن السياسة والحكم. إذ ورد عن الخلفية العباسي المقتدر حين نصحه ناصحون بأن يتخذ محمد بن يوسف القاضي وزيراً له، فقال: "لعمري إنه عالمٌ ثقة، إلا أنني لو فعلتُ ذلك لافتضحتُ عند ملوك الإسلام والكفر، لأنني كنتُ

[1] مسكويه، تجارب الأمم، 1/ 126.

بين أمرين: إما أن تُتَصور مملكتي بأنها خالية من كاتب يصلح للوزارة، فيصْغُر الأمر في نفوسهم، أو أنني عدلتُ عن الوزراء إلى أصحاب الطيالس، فأُنسَبَ إلى سوء الاختيار."[1]

ولا يفتأ أردشير يحذِّر الملوك الذي سيخلفونه من قوة الدين التغييرية، خصوصا إذا كان الناطق باسم الدين يجمع بين موهبة العقل والإحساس بالحرمان، فيقول: "واعلموا أن العاقل المحروم سالٌّ عليكم لسانه، وهو أقطعُ سيفيْه، وإنّ أشدَّ ما يضرُّ بكم به من لسانه ما صرَف الحيلة فيه إلى الدين. فكأنه بالدين يحتجُّ وللدين -فيما يُظهر- يغضَب، فيكون للدين بكاؤُه، وإليه دعاؤُه، وهو أوْجدُ للتابعين والمصدِّقين والمناصحين والمؤازرين."[2]

ثم يبني أردشير على تراث السالفين من ملوك فارس، ويذكِّر بمسالكهم في التعامل مع أهل العقل والدين الذين يطعنون على الملوك، فيخرِّبون عقل العاقل المعارض للسلطة، ويحاربون المتديِّنين المعارضين بالدين: "وقد كان مَن قبلنا من الملوك يحتالون لعقول من يحْذَرون بتخريبها، فإن العاقل لا تنفعه جودة نَحِيزَتِه إذا صُيِّر عقلُه خرابا مَواتاً. وكانوا يحتالون للطاعنين بالدين على الملوك فيسمُّونهم المبتدعين. فيكون الدين هو الذي يقتلهم ويريح الملوك منهم."[3] ولم يشرح أردشير طريقة تخريب العقول، لكنه صرَّح بطريقة الحرب السياسية على المتدينين الذين لا يسيرون في ركاب الملوك، وهي تهمة الابتداع في الدين. وقد رأينا من قبل ما أورده تُنْسر في كتابه من أن أردشير جعل عقوبة الردة والبدعة هي القتل بعد الاستتابة، وكيف أخذ المسلمون من التراث الساساني -على ما نرجِّحه- بدعة الإكراه في الدين، المتمثلة في قتل المرتد.

ويتضح من عهد أردشير وكتاب تُنسر كليهما أن تهمة "الابتداع" في الدين سلاح قديم وفعّال، فتح أردشير بابه لملوك المسلمين فدخلوا فيه أفواجا! فما أكثر الرؤوس التي قطفتها يد

---

1 الهلال بن المحسن الصابي، **تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء**، تحقيق عبد الستار أحمد فراج (مكتبة الأعيان)، 348.

2 مسكويه، **تجارب الأمم**، 1/ 127.

3 المرجع نفسه، 1/ 127. و"النحيزة: الطبيعة." نشوان بن سعيد الحِمْيري، **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم** (دمشق: دار الفكر، 1999)، 10/ 9519.

المُلك القهري في التاريخ الإسلامي باسم محاربة البدع في الدين، وأكثرها -عند التمحيص- إنما قُتل أهلها لدعواتهم السياسية التي لا تَسُرُّ الحُكام.

وقد ذهب باحثون غربيون إلى أن "محنة خلق القرآن"[1] التي تورط فيها الخليفة العباسي المأمون إنما كانت نتيجة تأثر المأمون بعهد أردشير وغيره من المواريث الساسانية في العلاقة بين الدين والدولة.[2] وهو رأي وجيه، خصوصا إذا أخذنا في الاعتبار مكانة عهد أردشير عند المأمون، حتى قرنه بالقرآن الكريم، وأمر مؤدب الواثق "أن يعلّمه كتاب الله جلّ اسمُه، وأن يُقْرئه عهْدَ أردشير." وقد أوردنا كلامه من قبلُ.

وقد استمرت تلك المحنة المريرة -التي دعاها أحد الباحثين الغربيين "محاكم التفتيش العباسية"[3]- تسعة عشر عاماً، وكان من ثمارها المريرة قتْلُ الفقيه أحمد بن نصر الخزاعي بيد الواثق قِتلة شنيعة، وسجْن الإمام أحمد وتعذيبه تعذيباً منكراً. وقد نسي الملوك الذين قطفوا تلك الرؤوس أن المُلْك هو أول بدعة في دين الإسلام، وأن البدع السياسية لا تقل شأنا عن بدع الاعتقاد، كما تشهد به عبرة أربعة عشر قرنا من تاريخ الإسلام.

ويوصي أردشير الملوك من بعده بالتظاهر بالتدين، حتى لا تتشكل قوة اجتماعية دينية خارج نطاق سلطتهم، فيقول: "ولا ينبغي للملِك أن يعترف للعُبَّاد والنُّسَّاك والمتبتِّلين أن يكونوا أوْلى بالدين، ولا أحدبَ عليه، ولا أغضبَ له منه. ولا ينبغي للملِك أن يدَع النُّسَّاك بغير الأمر والنهي لهم في نُسْكهم ودينهم، فإنَّ خروج النُّسَّاك وغير النُّسَّاك من الأمر والنهي عيبٌ على الملوك، وعيبٌ على المملكة، وثلْمة يتسنَّمها الناس بِنِية الضرر للملِك ولمن بعده."[4] وهذا أصرح نص فيما دعوناه من قبل "تأميم الدين." وهو يدل على إدراك أردشير بحاسته

1 من الدراسات العربية المهمة لمحنة خلق القرآن وخلفياتها السياسية كتاب فهمي جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام** (بيروت: المؤسسة العربية، 2000).

2 F. Steppat, "From Ahd Ardashir to al-Ma'mun: a Persian element in the policy of the Mihna," Studia Arabica et Islamica, 451-454.

3 Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophet in the Age of Al-Ma'mūn* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), xii.

4 مسكويه، **تجارب الأمم**، 1/ 128.

السياسية أن الحرية الدينية تقود -لا محالة- إلى الحرية السياسية. وخلاصة هذه السياسة الدينية التي أوصى بها أردشير أمور ثلاثة:

أولها: أن يتظاهر الحاكم بالغيرة على الدين والحدْب عليه، حتى تقتنع الرعية بأنه أشدُّ حرصا على الدين من كل المتديِّنين مهما أخلصوا. وليس مهماً مدى الصدق والنفاق في تديُّن الملِك، فما يَهمُّ أردشير هو تجريد حَمَلة الدين من رأس مالهم الاجتماعي، المتمثل في هيبتهم في المجتمع، وانقياد الناس لقولهم، واقتدائهم بفعلهم. وهو يطالب الحاكم بمزاحمتهم على ذلك حتى يفوقهم فيه، ولو نفاقا ورياءً.

وثانيها: منع أي حرية دينية تمنح حَمَلة الدين حركة في المجتمع خارج توجيه السلطة السياسية؛ لأن ذلك يعني خروجهم "من الأمر والنهي" أي من قبضة السلطة، وهو ما قد يقود إلى إخراج غيرهم من تلك القبضة. فكان من آكد المهمات السياسية عند أردشير أن لا يحدث أي نشاط ديني في المملكة إلا تحت رقابة الدولة وإشرافها.

وثالثها: اعتبار المتدينين المعارضين لشخص الحاكم أو لسياساته "أعداء الدول وآفات الملوك"؛ نظرا إلى صعوبة احتوائهم، فهم لا ذنب لهم يُعاقبون عليه، ولا حاجة لهم إلى المكانة، فقد تبوَّؤوها في قلوب الناس. ويقترح أردشير لمواجهة هذه المعضلة سلاحَ التشهير، باتهام أهل الدعوة الدينية بالكِبْر والرياء، وسلاح التلويث بـ"تقريبهم من الدنيا" فإن لم يُفلح الملِك في هذا ولا ذاك فلا يتردد في سفك دمائهم! يقول أردشير:

> "وفي الرعيَّة صِنف أظهروا التواضع، واستشعروا الكِبْر. فالرجل منهم يعظ الملوك زارياً عليهم بالموعظة، يجِد ذلك أسهلَ طريقيْ طعْنه عليهم، ويسمِّي هو ذلك -وكثير ممن معه- تحرِّيا للدين. فإن أراد الملك هوانَهم لم يعرف لهم ذنبا يُهانون عليه، وإن أراد إكرامهم فهي منزلة حَبَوْا بها أنفسهم على رغم الملوك، وإن أراد إسكاتهم كان السماع في ذلك أنه استثقل ما عندهم من حفظ الدين، وإن أُمروا بالكلام قالوا ما يُفسد ولا يُصلح. فأولئك أعداء الدول وآفات الملوك. فالرأي للملوك تقريبُهم من الدنيا، فإنهم إليها جَرَوْا، وفيها عملوا، ولها سعوْا، وإياها أرادوا. فإذا تلوَّثوا فيها بدت فضائحهم، وإلا

فإن فيما يُحْدثون ما يجعل للملوك سُلَّماً إلى سفك دمائهم. وكان بعض الملوك يقول: القتل أقلُّ للقتل."[1]

ومن الواضح أن السياسة الدينية لعدد من الخلفاء العباسيين وغيرهم كانت تستلهم عهد أردشير. بل إننا لنجد صدَى سياساتِ أردشير -تجاه القادة الدينيين ذوي الأثر الاجتماعي والسياسي- في منطقة بعيدة عن مركز الثقافة الساسانية، وذلك في قصة سلطان صنهاجة بالقيروان المعز بن باديس (398-454هـ/ 1008-1062م) مع الواعظ القيرواني محمد بن عبد الصمد:

"كان [محمد بن عبد الصمد] رجلاً صالحاً فاضلاً واعظاً زاهداً صوفياً عالِماً عاملاً، وكان له مجلس بالجامع الأعظم بالقيروان يُجتمَع إليه فيه، ويُسمع كلامُه، وله لسان فصيح، وقلب قريح... فطبَّق ذِكْرُه الآفاق، وكثُر ازدحام الناس عليه في مجلسه لاستماع وعظه، ومالت إليه القلوب والأسماع، وكثرت له الأتباع، حتى حذِره السلطان، وخاف على نفسه منه، فاستعار السلطان منه بعض كتبه وأظهر أنه أحبَّ مطالعة شيء منها، فأقامت عنده أياما ثم أمر بردِّها، فتصفَّح الواعظ أوراقاً منها، فوجد فيها ورقةً بخطِّ السلطان، كأنه نسيَها بين أوراق كتابه، فإذا فيها: زعمتْ ملوك الفرْس وحكماء السِّيَر والسياسة أن أهل التنمُّس والوعظ وتأليف العامة وإقامة المجالس أضرُّ الأصناف على الملوك، وأفظعهم أثراً في الدول، فيجب أن يُتدارك أمرُهم، ويبادَر إلى حسْم الأذى منهم. فلمّا قرأ الواعظ أبو الحسن محمد بن عبد الصمد البطاقة علم أنها أمرٌ استُعمل له، وقُصِد به، ونُبِّه على الرّأي فيه، فاستعمل الحجّ، وخرج معه عامة وخاصة من أهل القيروان، وأمَر له السلطان بزادٍ، فخرج متوجها إلى الحج... ومعه رجال وُكِّلوا به، ليصلوا معه إلى مدينة قابس، ونُهِي أن يشيِّعه أحد، أو يخاطبه الخُطّاب [= أن يكلِّموه]... وكوتب عامل قابس بأن لا يَدخُل إليه أحد هناك، ولا يجتمع عنده اثنان، ولا يخرج من المكان الذي ينزل فيه إلا يومَ سفره، فخرج وهو غير آمنٍ على نفسه، وأظهر السلطان ما

---

1 المرجع نفسه، 1/ 139.

كان يخفيه من أمره، وصار مَن ذكره بخير، أو قال فيه جميلا، مبخوسا مذموما، حتى صار من كان يُفْرط في مدحه يُظهر الإفراط في ذمِّه خوفا على نفسه من السلطان، فلما فَصَل عن مدينة قابس قتَله رجل من الأعراب في طريقه ذلك، فكثر الظنُّ من الناس على السلطان أنه دسَّ عليه مَن قتله."[1]

ولا يحتاج المرء كبير عناء ليجد الصلة بين ما فعله السلطان بواعظ القيروان وما سطَّره أردشير في عهده، خصوصا في قول أردشير عن الوعاظ ذوي الأتباع الكُثْر والأثر الاجتماعي الكبير: "أولئك أعداء الدول وآفات الملوك،" ووصيته للملوك بالسعي إلى كسب أولئك الوعاظ بالإغراء والإغواء، ثم بتلطيخ سمعتهم إن يفلحوا في كسبهم، ثم بقتلهم إن لم تفلح الطريقتان الأُوليان.

تثبيت الطبقية الاجتماعية

ينطلق عهد أردشير من التسليم بالطبقية الاجتماعية التي سادت في التاريخ الفارسي قبل الإسلام، ويراها حالة طبيعية، بل هي فضيلة يجب التشبث بها وترسيخها والمحافظة عليها. فأول ما يبدأ به أردشير عهده -بعد جملة المقدمة التي أوردناها من قبل- هو التأكيد على الفارق النوعي بين الراعي والرعية، فيقول: "أما بعد، فإن صيغ الملوك على غير صيغ الرعية."[2] وهو ما رأينا صداه في الثقافة الإسلامية في حديث مؤلف كتاب **التاج** عن تفرد الملِك بكل شيء يستطيع التفرد به، ولو كان ماءً وهواءً!

ثم يوصي أردشير خلفاءه من ملوك بني ساسان بالحرص على بقاء الطبقية الاجتماعية، فهي جزء من نظام هرمي يتربع الملك على رأسه، وكل حركة أو تحوُّل في لبنات ذلك الهرم -من وجهة نظر أردشير- ستؤدِّي إلى انهيار الهرم كله. وهنا يتعين التذكير بما ورد في

1 محمود مقديش، **نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، 1/ 370-371.

2 مسكويه، **تجارب الأمم**، 1/ 122.

القسم الأول من هذه الدراسة من سعي الإسلام إلى هدم الهرمية الفرعونية أو "الهرقلية" و"الفوقية،" كما دعاها عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق.

وكان حرص أردشير على الهرمية الصلبة والطبقية الصارمة مدفوعا بدافع الأنانية السياسية، فهو سعيٌ منه إلى صيانة رأس الهرم، أيْ الملِك الذي هو الغاية، ولم يكن سعيا للحفاظ على الهرم ذاته الذي هو مجرد وسيلة. يقول أردشير:

> "فمن ألْفَى منكم الرعية بعدي وهي على حال أقسامها الأربعة التي هي: أصحاب الدين، والحرب، والتدبير، والخدمة -من ذلك: الأساورة صنف، والعُبَّاد والنُّسَّاك وسدنة النيران صنف، والكتَّاب والمنجمون والأطباء صنف، والزُّرَّاع والمُهَّان والتجار صنف- فلا يكوننَّ بإصلاح جسده أشدَّ اهتماما منه بإحياء تلك الحال، وتفتيش ما يحدث فيها من الدخلات. ولا يكوننَّ لانتقاله عن الملك بأجزعَ منه من انتقال صنف من هذه الأصناف إلى غير مرتبته. لأنَّ تنقُّل الناس عن مراتبهم سريع في نقل الملِك عن مُلكه: إما إلى خلع، وإما إلى فتك. فلا يكوننَّ من شيء من الأشياء أوحش بتَّة من رأسٍ صار ذنَبا، أو ذنَبٍ صار رأسا، أو يدٍ مشغولة أحدثت فراغا، أو كريم ضرير، أو لئيم مرِح. فإنه يتولد من تنقُّل الناس عن حالاتهم، أن يلتمس كل امرئ منهم أشياء فوق مرتبته. فإذا انتقل أوشك أن يرى أشياء أرفع مما انتقل إليه، فيغبط وينافس. وقد علمتم أن من الرعية أقواما هم أقرب الناس من الملوك حالا، وفي تنقُّل الناس عن حالاتهم مَطْمعة للذين يلون الملوك في الملك، ومطمعة للذين دون الذين يلون الملوك في تلك الحال، وهذا لَقاح بَوَار الملك."[1]

وقد وصلت الطبقية في الدولة الساسانية حدَّ الاستعصاء على الدين، فكانت لدى كل طبقة من طبقات المجتمع الساساني معابد خاصة بها، رغم أن الجميع يَدين بدين واحد هو

---

[1] مسكويه، **تجارب الأمم**، 1/ 132. ولمزيد من التفصيل عن أصناف الطبقات الاجتماعية في العهد الساساني كما قرأها المسلمون، راجع: الجاحظ، **التاج**، 23. والمسعودي، **التنبيه والإشراف**، 91.

الزرادشتية،[1] ورغم أن الدين -بتركيزه على المسؤولية الشخصية- كان أعظم هادم للطبقية الاجتماعية عبر التاريخ، وأعظمَ ناقلٍ للطبقات الاجتماعية السفلى إلى قمة الهرم الاجتماعي؛ فإن الطبقية في المجتمع الساساني كانت منظورا إليها على أنها نظام طبيعي فطري، إذا أصابه اختلالٌ اختل نظام الدولة والدين، وانهار المجتمع بأسره. وقد ربط أردشير بين بقاء المُلك وبقاء الطبقية الاجتماعية ربطا محكما، بحيث لم يستطع أن يتصور بقاء المُلك إلا ببقاء الطبقية الاجتماعية.[2]

وكان اليونانُ سبقوا بني ساسان إلى النظر موضوع الرق بوصفه نظاما طبيعيا جِبِلِّياً، حيث ذهب أرسطو إلى أن الناس "بعضهم عبيد بالطبع، وبعضهم أحرار بالطبع، وأن هذه الصفة أو تلك بيِّنة في فئة دون فئة، وأنه يَصلُح لهذه أن تُستعبَد، ولتلك أن تتسلَّط، وأن الإمرة التي يُخلق لها بعضهم، والائتمار الذي يُجبل له البعض الآخر عادلان، بل ومتوجِّبان."[3] لكن اليونان لم يعمموا هذه الطبقية "الطبيعية" على المجتمع كله، ولا كانت طبقيتهم من الصرامة بالقدر الذي كانت عليه لدى الفرس.

فجذور الطبقية الساسانية التي رسخها أردشير وأوصى بالتشبث بها، ترجع إلى أصول هندية كما لاحظ البيروني، فكتب: "وقد كان الملوك القدماء المعنيُّون بصناعتهم يصرفون معظم اهتمامهم إلى تصنيف الناس طبقات ومراتب... ولا يرخّصون لأحد في تجاوز رتبته، ويعاقبون من لم يكتف بطبقته. وسِيَرُ أوائل الأكاسرة تُفصح بذلك، فلهم فيه آثار قويَّة، لم يقدح فيه تقرُّبٌ بخدمة، ولا توسُّلٌ برشوة. حتى إن أردشير بن بابك عند تجديده مُلك فارس جدَّد الطبقات."[4]

---

1 Daryaee, *The Oxford Handbook of Iranian History, 189.*

2 للمزيد عن الربط بين الملك والطبقية عند أردشير، راجع:

Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism*, 73-74.

3 أرسطو، **السياسيات**، 20.

4 أبو الريحان البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة** (بيروت: عالم الكتب، 1403)، 71.

ثم علَّق البيروني على ذلك، كاشفا الجذور الهندية للطبقية الساسانية، ومبيِّنا أمرا على قدر كبير من الأهمية الأخلاقية والتاريخية، وهو أن تشبُّث الهنود بالطبقية الاجتماعية في عصره كان أعظم العوائق بينهم وبين دخول الإسلام الذي لا يقبل هذه الطبقية، فقال: "وللهند في أيَّامنا من ذلك أوفرُ الحظوظ، حتى إنَّ مخالفتنا إيَّاهم، وتسويتَنا بين الكافَّة إلا بالتقوى، أعظمُ الحوائل بينهم وبين الإسلام."[1]

لكن المفارقة أن هذا المنظور الطبقي في عهد أردشير وجد صدىً له أحيانا في الثقافة الإسلامية التي كانت ثقافة مساواةٍ وهدْرٍ للمكانة الاجتماعية الموروثة إذا لم يصحبها عملٌ صالح يحفظها، وترجيح لكفة الكسب الشخصي على الأنساب والأحساب، كما هو منطوق الحديث النبوي: "من بطَّأ به عمله لم يُسْرِع به نسبُه."[2] وقد أقرَّ مؤلف كتاب **التاج** بأن المسلمين أخذوا -ضمن ما أخذوه- عن ملوك الفرس "إلزام كل طبقة حظَّها والاقتصار على جَدِيلتها."[3] طبعا لم يأخذ المسلمون كل ذلك إلا بعد إلباسه لبوس الإسلام، وتسويغه تسويغا إسلاميا متكلَّفا، كما هو الشأن دائما في الاستعارات الثقافية بين الحضارات.

ولم يصل أمر الطبقية في المجتمعات المسلمة إلى الحد الذي وصل إليه لدى الساسانيين، فظلت تلك المجتمعات أكثر انفتاحا وعفوية من المجتمع الساساني، لكن ترسَّخ فيها التمييز بين "الخاصة" و"العامة"، تأثُّراً بالمواريث الساسانية. وقد لاحظ ابن رشد تأثر المجتمعات المسلمة بالطبقية الفارسية، ونظام الإقطاع الفارسي، وما يترتب عليهما من تسلط ومظالم، فكتب عن حال الممالك الإسلامية في زمانه يقول: "والاجتماعات في كثير من الممالك الإسلامية اليوم إنما هي اجتماعات بيوتات لا غير... والقوم من هؤلاء صنفان: صنف يُعرف بالعامة، وآخر يُعرف بالسادة، كما عليه الحال عند أهل فارس، وكما عليه الحال في كثير من مدننا. وفي هذه الحال يسلب سادتُهم عامَّتهم، ويُمعن السادة في الاستيلاء على أموال العامة، إلى أن يؤدي بهم الحال أحيانا إلى التسلط، كما يَعرض هذا في زماننا هذا وفي مدننا هذه."[4]

---

1 البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة**، 71.

2 **صحيح مسلم**، 4/ 2074.

3 الجاحظ، **التاج**، 88.

4 ابن رشد، **الضروري في السياسة**، 175-176.

تسويغ العسف السياسي

بدأ أردشير ملكه بإبادة الأسرة الحاكمة قبله، فقد أقسم أن لا يُبقي من الأسرة المالكة قبله أحدا على قيد الحياة، وبرَّ بقسمه.[1] ثم أتْبع ذلك بإبادة إخوته رغم أنهم خضعوا لسلطته، وأمر بقتل زوجته "تخلصاً من غدرها،"[2] ثم "قتل الأكراد الذين ظهروا بأطراف البلاد."[3] ولا عجب أن نجد النص الذي ورَّثه أدشير لخلفائه مسكونا بخوف مَرَضي على الكرسي، وتسويغٍ لكل أنماط العسف حين يتعلق الأمر بالحفاظ على ذلك الكرسي. فقد أوصى أردشير خلفاءه من ملوك فارس بأن لا يخافوا تهمة العسف، ولا يترددوا في الضرب بيد من حديد على من يخرج على سيطرتهم، فالملِك في النهاية "ليس نفسَه ولا أهل موافقته يعسفُ، ولكنما يعسف عدوَّه"، والملِك -في منظور أردشير- هو الغاية ومن سواه وسيلة. يقول أردشير:

> "ومن ألفَى منكم الرعية وقد أُضيع أوَّلُ أمرها، فألفاها في اختلاف من الدين، واختلاف من المراتب، وضياع من العامة، وكانت به على المكاثرة قوة، فليكاثر بقوَّته ضعفهم، وليبادر بالأخذ بأكظامهم قبل أن يبادروا بالأخذ بكظمه، ولا يقولنَّ: أخاف العسف. فإنما يخاف العسف من يخاف جريرة العسف على نفسه، فأما إذا كان العسف لبعض الرعية صلاحا لبقيَّتها، وراحة له ولمن بقي معه من الرعية، من النغل والدغل والفساد، فلا يكوننَّ إلى شيء بأسرع منه إلى ذلك، فإنه ليس نفسَه ولا أهل موافقته يَعْسِف، ولكنما يعسف عدوَّه."[4]

---

1 Parvaneh Pourshariati, *Decline and fall of the Sasanian Empire*: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran (London: I. B. Tauris, 2008), 45.

2 الفردوسي، **الشاهنامه**، 137.

3 المرجع نفسه، 135.

4 مسكويه، **تجارب الأمم**، 1/ 122. ومعنى أخذَ بكظمه: "منع نفسه أن يخرج." والنغل: "الإفساد بين القوم." انظر: أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، **مقاييس اللغة** (بيروت: دار الفكر، 1987)، 5/ 185، 5/ 451، 2/ 284 على الترتيب.

وقد بلغ الخوف المَرَضي على الكرسي عند أردشير حداً عجيبا، وكانت فلسفته السياسية تتلخص فيما رواه عنه الثعالبي من قوله: "سلطان تخافه الرعية خير لها من سلطان يخافها."[1] وكأنما أخذ ماكيافيلي عن قول أردشير هذا ترجيحه علاقة الخوف بين الأمير ورعيته على علاقة المحبة بينهم "لأن الناس يحبون بمحض إرادتهم الحرة، لكنهم يخافون حسب رغبة الأمير."[2] ويكاد نص عهد أردشير ينضح بهذا الخوف من أوله إلى آخره. وهذا أمر مفهوم من رجلٍ افتتح ملكَه بإبادة إخوته عن بكرة أبيهم.

وينصح أردشير الملِك بأن لا يجعله إحسانُه إلى الرعية يُحسن الظن بها ويأمن جانبها، وأن يكون حذره ممن يقرِّبهم إليه أشدَّ من حذره ممن يباعدهم عنه، فيحضُّ أردشير الملك على "أن لا يُذهب حُسْن أثره في الرعية خوفَه لها... وأن يكون حذرُه للملاقين أشدَّ من حذره للمباعدين."[3] أما أقارب الملك المباشرون فالخوف منهم عند أردشير لا حدود له. والسرُّ في هذا الخوف من الأقربين ما يشرحه أردشير بقوله: "واعلموا أن ابن الملك وأخاه وعمَّه وابنَ عمه كلهم يقول: كدتُ أن أكون ملكاً، وبالحريِّ أن لا أموت حتى أكون ملكاً، فإذا قال ذلك قال ما لا يَسُرُّ الملِك. فإن كتمه فالداء في كل مكتوم، وإن أظهره كلَمَ في قلب الملِك كَلْماً يكون لقاحا للتباين والتعادي."[4]

وقد جعل هذا الخوفُ المَرَضيُّ على الكرسي أردشيرَ يخشى ما يرِدُ في قلوب رعيته وأقاربه من خواطر معبِّرة عن مطامح سياسية، ويعتبر هذه الخواطر مخاطر عليه وهي لا تزال مستكنَّة في الضمائر؛ لأنها قد تخرج في يوم من الأيام من شغاف القلب إلى طرف اللسان، ثم إلى الواقع العملي. يقول أردشير محذرا خلفاءه من ملوك بني ساسان: "واعلموا أنّه سيقول قائل من

---

1 الثعالبي، **غرر أخبار ملوك الفرس**، 482.

2 ماكيافيلي، **الأمير**، 88.

3 مسكويه، **تجارب الأمم**، 1/ 136.

4 المرجع نفسه، 1/ 141.

عُرْض رعيَّتكم، أو من ذوي قرابتكم: ما لأحدٍ عليَّ فضلٌ ولو كان لي مِلكٌ... فإذا قال ذلك فإنه قد تمنَّى المُلْك وهو لا يشعر، ويوشك أن يتمنَّاه بعد ذلك وهو يشعر."[1]

وقد ابتدع أردشير في عهده طريقة في توارث السلطة لم تعهدها الملوك من قبله ولا من بعده، وهي التكتُّم على اسم وليِّ العهد حتى يموت المِلك، إلجاماً لأي طموح لدى وليِّ العهد إلى استعجال الأمور، والقفز إلى الكرسي قبل شغوره. فأخصُّ خصائص المِلك -عند أردشير- هي التفرد، والتفرد يقتضي أن لا يزاحمه غيرُه في حياته، ولو كان أقرب الناس إليه. يقول أردشير:

"ومن فساد الرعيّة نشر أمور ولاة العهود، فإن في ذلك من الفساد أن أقلّه دخول عداوة مُمِضَّة بين الملك ووليّ عهده، وليس يتعادى متعاديان بأشدَّ من أن يسعى كل واحد منهما في قطع سُؤْل صاحبه. وهكذا المِلك وولي عهده: لا يسرُّ الأرفعَ أن يُعطيَ الأوضعَ سؤله في فَنائه، ولا يسرّ هذا الأوضع أن يُعطيَ الآخر سؤله في البقاء. ومتى يكن فرحُ أحدهما في الراحة من صاحبه، تدخُل كلَّ واحد منهما وحشةٌ من صاحبه في طعامه وشرابه، ومتى تداينا بالتهمة يتخذ كل واحد منهما أحبَّاء وأخدانا وأهلاً، ثم يدخل كل واحد منهما وِغْرٌ على أحبَّاء صاحبه، ثم تنساق الأمور إلى هلاك أحدهما."[2]

وقد أرادت حاشية الخليفة المعتصم الأخذ بوصية أردشير هذه بشأن العلاقة بين الملك ووليِّ عهده، كما رأينا في قصة الطبيب سلمويه الآنفة الذكر. أما الصيغة التي يقترحها أردشير للمحافظة على سر ولاية العهد، فيفصِّلها في قوله:

"ولكن ليختر الوالي منكم لله، ثم للرعية، ثم لنفسه، ولياً للعهد من بعده، ثم ليكتب اسمه في أربع صحائف، فيختمها بخاتمه، فيضعها عند أربعة نفر من خيار أهل المملكة. ثم لا يكوننَّ منه في سرٍّ ولا في علانية أمر يُستدل به على ولي ذلك العهد، لا في إدناء وتقريب يُعرف به، ولا في إقصاء وتنكُّب يستراب

1 المرجع نفسه، 1/ 142.

2 المرجع نفسه، 1/ 134.

له، وليتّقِ ذلك في اللحظة [=النظرة] والكلمة. فإذا هلك جُمعت تلك الكتب التي عند الرهط الأربعة، إلى النسخة التي عند الملك، ففُضِضْن جميعا، ثم نُوِّه بالذي وُضع اسمُه في جميعهن."[1]

ولم يلتزم أردشير عمليا بما صاغه نظريا من التكتم على اسم ولي عهده، بل "لما آنس من ابنه سابور رشدا جعله وليَّ عهده، والقائمَ بالأمر من بعده،" وحين "مضت أربع عشرة سنة من يوم خوطب [أردشير] بالشاهنشاهية أجاب داعي ربه، وترك الملك لابنه [سابور]."[2] وربما أدرك أردشير -بعد أن عركته التجارب- أن ما عزم عليه من التكتم على اسم ولي عهده يفتح باب القيل والقال، ويقود إلى اضطراب سياسي في الدولة، فغيّر رأيه في نهاية حياته.

أسلمة أردشير وعهده

انتقل عهد أردشير إلى خضم الثقافة الإسلامية في عهد مبكر، فكان من أولى الوثائق المكتوبة في حضارةٍ لا تزال تتلمس طريقها إلى الكتابة، حيث يرجِّح إحسان عباس أنه "ربما تمت ترجمته أواخر العهد الأموي"[3] أي في بداية القرن الثاني الهجري، ولعله كان ضمن ذلك "الكتاب العظيم" الذي ذكر المسعودي أنه "كُتب مما وُجد في خزائن ملوك فارس للنصف من جمادى الآخرة سنة 113، ونُقل لهشام بن عبد الملك بن مروان من الفارسية إلى العربية، فكان أول ملوكهم فيه أردشير."[4]

وفي العصر العباسي الأول أصبحت هذه الوصية دليل النخبة السياسية وأهل البلاط، من خلفاء ووزراء وكتّاب. ومن أول من انتقلت عبرهم حكمة أردشير عبد الله بن المقفع

---

1 المرجع نفسه.

2 الثعالبي، **غـرر أخبار ملوك الفرس**، 486. وقـد ذكرنا من قبل أن جُلَّ المؤرخـين يجعلون مدة ملك أردشـير ما بين سـبعة عشر وثمانية عشر عاما، فما ذكره الثعالبي هنا من تحديدها في أربعة عشر عاما قد لا يكون دقيقا.

3 أردشير، **عهد أردشير**، 33. من تقديم إحسان عباس.

4 المسعودي، **التنبيه والإشراف**، 92-93.

وكتاب **التاج** المنسوب إلى الجاحظ. ورغم أنه لم تصل إلينا ترجمة عربية كاملة لنص عهد أردشير من القرنين الثاني والثالث الهجريين، وأن ترجمته الموجودة لدينا الآن ترجع إلى القرنين الرابع والخامس الهجريين، فإن قرائن نصية وتاريخية كثيرة من تلك الحقبة تدل على ترجمته وتداوله منذ مطلع القرن الثاني. فقد وردت في كتب ابن المقفع المتوفى عام 142هـ نصوص تدل على نقله عن عهد أرشير، منها -على سبيل المثال- تحذيرُه من "سُكْر السلطان،"[1] وهو يكاد يكون نقلا حرفيا من تحذير أردشير في صدر عهده من "سُكْـر السلطان الذي هو أشدّ من سُكْـر الشراب."[2]

وأشار الجاحظ المتوفَّى عام 255هـ إلى عهد أردشير في رسالته: **ذمّ أخلاق الكتّاب**[3] كما وردت اقتباسات تكاد تكون حرفية في كتاب **التاج** المنسوب إليه، ومن ذلك قوله: "وعلى هذا المثال يجب أن تكون مخاطبة الملوك، إذ كانت صيغتهم غير صيغ العامة، كما قال أردشير بن بابك في عهده إلى الملوك."[4] وهذا نقل عن الجملة الثانية في عهد أردشير بعد المقدمة، وهي قوله: "أما بعدُ، فإن صِيَغ الملوك على غير صيغ الرعية."[5] ومنه قوله أيضا: "وكان أردشير يقول: ما شيءٌ أسرع في انتقال الدول وخراب المملكة من انتقال هذه الطبقات عن مراتبها، حتى يُرفع الوضيعُ إلى مرتبة الشريف، ويُحطَّ الشريف إلى مرتبة الوضيع."[6] وهذا نقل عن قول أردشير في تحذيره للملِك من "انتقال صنف من هذه الأصناف إلى غير مرتبته؛ لأن تنقُّل الناس عن مراتبهم سريع في نقل الملك عن ملكه."[7]

---

1 عبد الله بن المقفع، **الأدب الكبير** (بيروت: دار صادر، بدون تاريخ)، 97.

2 مسكويه، **تجارب الأمم**، 1/ 122.

3 انظر: "ذم أخلاق الكتّاب" ضمن: عمرو بن بحر الجاحظ، **الرسـائل السياسـية** (بيروت: دار ومكتبة الهلال، بدون تاريخ)، 608.

4 الجاحظ، **التاج**، 87.

5 مسكويه، **تجارب الأمم**، 1/ 122.

6 الجاحظ، **التاج**، 23.

7 مسكويه، **تجارب الأمم**، 1/ 131.

ونقل المبرد المتوفى سنة 285 هـ عن عهد أردشير فقال: "وفي عهد أردشير: وقد قال الأولون منا: عدْل السلطان أنفع للرعية من خِصْب الزمان."[1] ولفظ النص في عهد أردشير الذي بأيدينا اليوم: "وقد قال الأوَّلون منا: رشاد الوالي خير للرعية من خصْب الزمان."[2] وفي القرن الرابع الهجري لم يعد العهد محصورا في أيدي النخبة العباسية، بل أصبح متداولا بين عامة الناس، كما يدل عليه قول المسعودي المتوفى عام 346هـ عن أردشير: "وله عهدٌ في أيدي الناس."[3]

ويبدو أن وَلَع المسلمين بعهد أردشير وبشخصه كان أيضا نوعا من الإحساس بالفراغ السياسي السائد بينهم، وهم يعيشون في ظل الإمبراطورية العباسية الرخوة المترامية الأطراف، الموزعة بين دويلات تدين للخلافة ببيعة صورية. وقد عبر المسعودي عن هذه الحاجة بشيء من المقارنة بين تفكك الإمبراطورية الفارسية وتفكك الإمبراطورية العباسية. يقول المسعودي واصفا حال الدولة العباسية خلال الحكم البويهي:

> "والغالب على أمر [الخليفة العباسي] المطيع، والقيِّم بتدبير الحضرة [= دار الخلافة] إلى هذا الوقت أحمد بن بويه الديلميّ -المسمَّى بمعز الدولة- وكتَّابه، وزالت أكثر رسوم الخلافة والوزارة في وقتنا هذا وهو سنة 345، على ما يَنْمَى إلينا من أخبارهم، ويتصل بنا من أحوالهم، لطول غيبتنا عن العراق، ومقامنا بأرض مصر والشام. أما ما نأى عنهم من البلدان فتغلَّب على أكثرها المتغلبون، واستظهروا بكثرة الرجال والأموال، واقتصروا على مكاتبتهم بإمرة المؤمنين والدعاء لهم. وأما بالحضرة فتفرَّد بالأمور غيرُهم، فصاروا مقهورين خائفين، قد قنعوا باسم الخلافة ورضوا بالسلامة. وما أشبَّه أمور الناس بالوقت [الحاضر] إلا بما كانت عليه ملوك الطوائف بعد قتل الإسكندر بن فيلبس الملك داريوش، وهو دارا بن دارا ملك بابل، إلى ظهور أردشير بن

1 محمد بن يزيد المبرد، **الكامل في اللغة والأدب** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1997م)، 1/ 214.

2 مسكويه، **تجارب الأمم**، 1/ 125.

3 المسعودي، **مروج الذهب**، 1/ 247. نقلا عن إحسان عباس في تقديمه لعهد أردشير، 35.

بابك الملك، كلٌّ قد غلب على صقعه، يحامي عنه ويطلب الازدياد إليه، مع قلة العمارة، وانقطاع السبل، وخراب كثير من البلاد، وذهاب الأطراف، وغلبة الروم وغيرهم من الممالك على كثير من ثغور الإسلام ومدنه."[1]

فكأنما يتمنى المسعودي هنا أن يظهر أردشير مسلمٌ يَلُمُّ شتات أمة الإسلام. وهكذا تظهر مرة أخرى المعادلة الصعبة التي تحكمت في التاريخ السياسي الإسلامي منذ الفتنة الكبرى: معادلة الشرعية مقابل الوحدة. وكان المزاج الثقافي الإسلامي الغالب هو السعي إلى الوحدة وصيانة كيان الدولة و"بيضة الأمة" كما يعبِّر عن ذلك الفقهاء، فكان ذلك سياقا مناسبا ليجد عهدُ أردشير -وغيرُه من نصوص التراث السياسي الساساني- أرضا مناسبة للتجذر والتمدد.

صلابة الدرع التوحيدي

ورغم كل المساوئ التي دخلت التراث السياسي الإسلامي من المصدر الساساني عموما، ومن وثيقة عهد أردشير خصوصا، فإن درع التوحيد الإسلامي حالت دون الخضوع الكامل لذلك المصدر، خصوصا في مجال الاعتقاد، على عكس ما ذهب إليه الجابري وبعض تلامذته، ممن بالغوا كثيرا في تصوير أثر المصدر الساساني. وقد توصل الجابري إلى تعميمات غريبة في هذا المضمار، فتحدث عن "تغلغل بنية المماثلة بين الله والخليفة في اللاشعور السياسي عند المتكلمين،"[2] وذهب إلى أن "العقل السياسي العربي مسكون ببنْية المماثلة بين الإله والأمير."[3] واتّبعه كمال عبد اللطيف في هذا التعميم، فاعتبر أن المماثلة بين الإله والملِك "أصبحت قانونا عاما وشاملا لمختلف تجليات العقل العربي."[4] وهذا تعميم خاطئ من الجابري وكمال، وهو مبنيٌّ على استقراء ناقص، ومنهج انتقائي. صحيح أن لوثة الوثنية السياسية أصابت عددا

---

1 المسعودي، التنبيه والإشراف، 346-347

2 الجابري، العقل السياسي العربي، 354.

3 المرجع نفسه، 356.

4 كمال عبد اللطيف، في الاستبداد، 193.

من المتكلمين وكتاب الآداب السلطانية، لكنها لم تصبح ظاهرة عامة في العقل السياسي العربي أو العقل السياسي المسلم.

والأدق أن نميِّز بين مسارين في التراث السياسي الإسلامي: مسار قديم ترجع جذوره إلى صفقة عام الجماعة، وهو يضحِّي بالشرعية لمصلحة الوحدة بمنطق الضرورة العملية، دون أن يسوِّغ ذلك تسويغا أخلاقيا كاملا، أو يتنازل عن قيم الإسلام السياسية تنازلا كاملا، أو يضفي القدسية على الحكام. وهذا هو المسار الذي سلكه معظم الفقهاء والمحدِّثين. وهذا النمط من التنظير ثمرة من ثمار الفراغ السياسي العربي، والفتنة الكبرى التي نتجت عنه. وقد تناولنا في الفصل الرابع جذور هذا المسار. وثمة مسارٌ لاحق نشأ من تشرُّب المسلمين للثقافة الإمبراطورية الساسانية، وهو مسار لم يكتف بالتعايش مع القهر السياسي تعايشا عمليا ظرفيا فحسب، بل أضفى على الاستبداد جبرية اعتقادية، وتسويغا أخلاقيا، وقدسية وثنية. وهذا هو المسار الذي انتهجه بعض كتَّاب الآداب السلطانية ذات النفَس الفارسي.

فالتمييز بين هذين المسارين ضرورة معرفية لكل من يسعى لفهم منطق التراث السياسي الإسلامي، وتجنُّب التعميم الخاطئ في الحكم عليه. وقد اقترب الجابري نفسه من هذا التمييز في إشارة عارضة، فرَّق فيها بين العلماء المسلمين الذين قبلوا الاستبداد "على أنه يعبّر عن حقيقة ما يريده الدين" وبين نظرائهم الذين "قبلوه كضرورة تدفع محظور الفتنة."[1] لكنه لم يميز بين هاتين المدرستين تمييزا واضحا، ولا فصَّل القول في الموضوع بما يستحقه من عناية.

على أن ما أصاب الثقافة الإسلامية من لوثة الوثنية السياسية كان أوضح وأرسخ في التراث الشيعي، حيث ظهرت مغالاة بعض الشيعة في الأئمة، والقول بولايتهم التكوينية، فضلا عن السياسية. فقد غالى بعض الشيعة الأقدمين الذين عُرفوا باسم "المفوّضة"، فوصلوا حد القول بالولاية التكوينية التفويضية، التي تجعل للأئمة القدرة على التصرف في الخَلْق والرزق. ولا يزال عِرقٌ من هذا الغلو موجودا في عصرنا، رغم أنه لا يمثل الرأي الراجح والغالب لدى الشيعة الإمامية.

---

[1] الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، 630.

ومن أهل الغلوِّ المعاصرين آية الله العظمى الوحيد الخراساني الذي يقول: "إن إمام العصر عليه السلام صار عبدا، وعندما صار عبدا صارا رباً. فالعبودية جوهرة كنهها الربوبية."[1] ويخاطب الخراساني الإمام المُنتظَر بقوله: "جبرائيل شيء، فهو ذليل لكم، وميكائيل كذلك. العرش شيءٌ فهو ذليل أمام سماحتكم، إنه ذليل قبال إمام العصر عليه السلام. الكرسي واللوح والقلم هي أشياء، فهي خاضعة وذليلة لدى الحجة ابن الحسن عليه السلام. هناك يذل كل شيء ويخضع."[2]

والسبب في عدم تغلغل تأليه القادة في العقل الإسلامي هو أن الحاجز التوحيدي الذي رسَّخه الإسلام في النفوس لم يكن من السهل اختراقه، فمنَع من تغلغل عبادة الملوك في الثقافة الإسلامية. أما اختراق ذلك الحاجز التوحيدي في حالات محدودة من الخلفاء العباسيين، أو ملوك المغول في الهند، أو في تهويمات وردت على ألسنة بضعة شعراء، أو عقائد لدى أقليات.. فليس بمسوّغ لإطلاق الحكم على كل المتكلمين أو على العقل العربي بشكل عام، كما فعل الجابري وكمال عبد اللطيف. ولا أرى سببا في هذا الإطلاق الخاطئ سوى ضعف استمداد الرجلين -وباحثين آخرين- من كتب الحديث والفقه التي هي المشكِّل الأول للضمير الخلقي والسياسي الإسلامي، وارتهانهم لمصادر الآداب السلطانية ذات المنبع الساساني.

وكان علماء الإسلام بالمرصاد لنزعات الوثنية السياسية، ولذلك استنكروا قول الشاعر ابن هانئ الأندلسي في مدح المعز الفاطمي:

ما شئتَ لا ما شاءت الأقدارُ   فاحكم فأنت الواحد القهار

---

1 الوحيد الخراساني، مقتطفات ولائية، ترجمة عباس بن نخي (مؤسسة الإمام للنشر والتوزيع، 2010)، 52.

2 المرجع نفسه، 51.

فقال الذهبي بعد إيراد هذا البيت: "لعن الله المادح والممدوح، فليس هذا في القبح إلا كقول فرعون: (أنا ربكم الأعلى)."[1] وعلّق ابن كثير على البيت قائلا: "هذا من أكبر الكفر."[2]

ومن طرائف الأمثلة على وقوف علماء الإسلام في وجه الوثنية السياسية، وحيلولة السقف التوحيدي الإسلامي دون رسوخها، ما ذكره ابن كثير عن شيخه ابن تيمية؛ فقد أورد ابن كثير هذين البيتين للمتنبي في مدح سيف الدولة:

يا من ألوذ به فيما أؤمِّلُهُ ومن أعوذُ به مما أحاذره
لا يجْبُرُ الناس عظْماً أنت كاسِره ولا يهيضُون عظْماً أنت جابِرُهُ

ثم علَّق عليهما قائلا: "وقد بلغني عن شيخنا شيخ الإسلام أحمد بن تيمية رحمه الله أنه كان يُنكر على المتنبي هذه المبالغة في مخلوقٍ، ويقول: إنما يَصلُح هذا لجَناب الله سبحانه وتعالى. وأخبَرني العلامة شمس الدين ابن القيم رحمه الله أنه سمع الشيخ تقي الدين [ابن تيمية] المذكور يقول: ربما قلتُ هذين البيتين في السجود أدعو الله بما تضمَّناه من الذل والخضوع."[3]

لقد كان ابن تيمية من العلماء الأحرار المدركين أن الاستبداد وثنية سياسية وهي شقيقة الوثنية الاعتقادية، وأن تحرير الضمائر من تقديس الحكام والتذلل لهم من أهم مقتضيات التوحيد وشُعَب الإيمان. ويرجع الفضل إلى ابن تيمية وغيره من المتشبثين بالنص الإسلامي في حماية الثقافة الإسلامية من الوقوع في براثن الوثنية السياسية تماما، ولذلك استمدت مختلف الحركات الإصلاحية المعاصرة في العالم الإسلامي من "قلقٍ قديم خلَّفتْه في الضمير الإسلامي منذ قرون كتب ابن تيمية،" كما لاحظ مالك بن نبي.[4]

---

1 الذهبي، **تاريخ الإسلام**، 39/ 277.

2 ابن كثير، **البداية والنهاية**، 11/ 311.

3 المرجع نفسه، 11/ 292.

4 مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، 48.

وربما يكون محمد إقبال من أوائل من تلقفوا ذلك "القلق القديم" في العصور الحديثة، وكان إقبال مدركا تماما للفارق الهائل بين الوثنية السياسية -التي كانت سائدة في الثقافة الفارسية- والتوحيد الإسلامي الذي حارب تلك الوثنية السياسية حرباً لا هوادة فيها. وفي ذلك يقول إقبال:

إذا المرء لم يَدْرِ ما ربّهُ تحوَّل عبداً لسلطانهِ
ومَن طلب اللهَ لا مَن سواه وأدرك قيمة عرفانه
تحوَّل (دارَا) له طالباً و(جمشيدُ) من بعض نُدْمانهِ[1]

فجذور الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية لا تكمن في تأليه الحكام وتقديسهم -كما تخيَّل الجابري- فذلك أمر عصم التوحيدُ الإسلامي المسلمين منه. وما ظهر من تقديس الحكام في بعض كتابات الآداب السلطانية ذات الجذور الساسانية، أو في مبالغات بعض الشعراء ذوي الخلفية الشيعية -أمثال المتنبي وابن هانئ- كان تيارا هامشيا جدا على ضفاف الثقافة الإسلامية. فالبحث عن حل للأزمة الدستورية في الحضارة يكمن في فهم مواريث الفتنة الكبرى، وما دفعت إليه من التسليم بمعادلة التضحية بالشرعية السياسية لمصلحة الوحدة السياسية، على نحو ما سنبيّنه في الفصل الخامس.

سعيٌ متأخر للاستقلال

وإذا كان الدرع التوحيدي وقى الحضارة الإسلامية من السقوط في الوثنية السياسية بشكل كامل تحت وطأة الثقافة الساسانية، وغيرها من مواريث الإمبراطوريات الشرقية العتيقة، فإن المسلمين ظلوا بعيدين عن الاستقلال القيَمي الكامل. ولم ينْمُ وعيٌ في ثقافة المسلمين بضرورة ذلك الاستقلال، إذا استثنينا ابن خلدون. فقد ظهر لدى ابن خلدون -في حقبة متأخرة من عمر الحضارة الإسلامية- سعيٌ للاستقلال في مجال القيم السياسية.

1 محمد إقبال، "جناح جبريل" ضمن: **ديوان محمد إقبال** (دمشق: دار ابن كثير، 2007)، 1/ 430. و(دارا) و(جمشيد) من ملوك فارس الأقدمين.

لقد أدرك ابن خلدون -بحاسَّته التاريخية المُرهَفة- حاجة الثقافة السياسية الإسلامية إلى الاستقلال عن المنبعيْن اليوناني والساساني، وعبَّر عن اعتزازه بتحقيقه لهذا الاستقلال الفكري والقيَمي في تنظيره لشؤون الدولة والحكم، فكتب: "وأنتَ إذا تأمَّلت كلامَنا في فصل الدول والملك، وأعطيتَه حقَّه من التصفُّح والتفهُّم، عثرتَ في أثنائه على تفسير هذه الكلمات، وتفصيل إجمالها، مستوفًى بيّناً بأوْعب بيان، وأوضح دليل وبرهان، أطْلَعَنا اللهُ عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبذان."[1] وهذه ملاحظة ثمينة من ابن خلدون تدل على إحساسه بحاجة المسلمين إلى التحرر من سطوة الفكر اليوناني الذي رمز له بأرسطو، والساساني الذي رمز له بالموبذان، ولعله يقصد تُنْسُر الذي كان في بواكير الدولة الساسانية عقلَها السياسي وقلبَها الديني.

فهل أفلح ابن خلدون حقاً فيما ادَّعاه لنفسه من تحقيق هذا الاستقلال القيَمي والفكري عن التراث السياسي اليوناني أو الفارسي؟ لا يوحي كلام ابن خلدون نفسه بذلك. واسمعْ إليه -مثلا- وهو يقول عن ابن المقفَّع، أحدِ أهم النَّقَلة الذين عبَرَتْ الثقافة السياسية الساسانية بأقلامهم إلى المجال الإسلامي: "وكذلك تجد في كلام ابن المقفّع -وما يستطرد في رسائله من ذكر السياسات- الكثيرَ من مسائل كتابنا هذا، غير مُبرهنَة كما برهنَّاه، إنما يجلِّيها في الذكر على منحى الخطابة في أسلوب الترسُّل وبلاغة الكلام."[2]

فهذا الاعتراف الذي ورد بصيغة فخر واعتزاز يدل على أن أفكار ابن المقفع كانت رافداً مهما من روافد ابن خلدون، شأنه شأن فقهاء السياسة الآخرين. وإنما اختلف ابن خلدون عن ابن المقفع في الأسلوب لا في المضمون، فما صاغه ابن المقفع بلغة الأدب والبيان أعاد إنتاجه ابن خلدون بلغة الفلسفة والبرهان، وما نقله ابن المقفع من التراث الفارسي غضاً طرياً، نفث فيه ابن خلدون نفَساً عربيا إسلاميا. لكن جوهر المسألة -وهو اعتماد الفقه السياسي الإسلامي على الحكمة السياسية الساسانية- لم يتغير كثيرا.

---

1 المرجع نفسه، 51-52.

2 المرجع نفسه، 52.

لقد استبدل ابن خلدون القهرية العجَمية التي استبْطنها سابقُوه من كتّاب الآداب السلطانية، وأحلَّ محلها قهرية عربية في نظريته عن العصبية. وهذا وإن حقق استقلالاً فكرياً نسبيا عن تراث الساسانيين، فإنه لا يحقق الاستقلال القيَمي عنه. فقد جمع ابن خلدون ثلاث موبقات في تناقل السلطة، وقدَّمها على أنها طبيعية، وهي: التغلب، والتوارث، والعصبية القبَلية، فقال: "والرئاسة على القوم إنما تكون مُتناقَلة في منبتٍ واحدٍ تعيَّن له الغلَب بالعصبيَّة... والرئاسة لا بد وأن تكون موروثةً عن مستحقها."[1]

وقد يجادل البعض بأن ابن خلدون يصف ولا يسوِّغ، لكن الحقيقة أن تحوُّل الوصف والتحليل إلى تسويغ وتبرير أمرٌ شائع لدى ابن خلدون، فنظريته السياسية تسويغية إلى حد كبير، رغم عبقريته الوصفية والتحليلية، ورغم أنه مِن أبلغ مَن ميّزوا بين الخلافة والملك، كما بسطناه في الفصل الثالث. فما يحتاجه المسلمون في مجال القيم السياسية هو استقلال أكبر مما سعى إليه ابن خلدون. ويبقى لعالم الاجتماع الكبير ابن خلدون فضْلُ الطموح إلى الاستقلال القيَمي عن المصادر اليونانية والفارسية، رغم إخفاقه في ذلك.

والخلاصة أن مواريث الفتنة الكبرى وضعت المسلمين في وضع حرِج، أهمُّ سِماته ذلك التعارض المزمن بين شرعية السلطة ووحدة الأمة، وكانوا في مسيس الحاجة إلى سلطة مركزية قوية، تحفظ للأمة كيانها، وتذود عن حياضها في عالم من الإمبراطوريات المتصارعة. فكانت الشام أحسن المناطق تأهيلاً لسدِّ هذه الثغرة ابتداءً -ولو على حساب نظام الشورى الإسلامي- بحكم ما ورثتْه من بنية إدارية وعسكرية متماسكة عن الدولة البيزنطية. لكن القيم الساسانية -بما تضمنته من وثنية سياسية وطبقية اجتماعية- هي التي جعلت معادلة التضحية بالشرعية قابلة للاستمرار والاستقرار إلى حين. بيْد أن العصور الحديثة قلبت المعادلة التي تقتضي التضحية بالشرعية لصالح الوحدة، وأبانتْ عن صِيغ عملية للجمع بين هاتين القيمتين السياسيتين اللتين عجز المسلمون عن التوفيق بينهما في جُل مراحل تاريخهم السياسي. فإلى إمكان الزمان الجديد هذا نتجه الآن في القسم الثالث من هذه الدراسة.

---

1 ابن خلدون، المقدمة، 165.

القسم الثالث

الخروج من فقه الضرورات:

إمكان الزمان الجديد

"إن ما فات المسلمين في القرون الوسطى لا ينبغي أن يفوتهم في هذا العصر الذي عرف البشر فيه من سنن الله تعالى في الاجتماع البشري، ومن فوائد النظام وأحكامه، ما لم يكونوا يعرفون."

رشيد رضا، **الخلافة**

الفصل الخامس

من الفتنة إلى الثورة

"على الناس أن يدفعوا في النهاية ثمن سكوتهم الطويل على الظلم، وقبولهم القهرَ والذلَّ والاستعباد."
الكواكبي، **طبائع الاستبداد**

"يجب في عالم السياسة كشفُ عواقب الأمور، ومنح المطالب طوعاً قبل أن يحل الوقت الذي تمنح فيه كرهاً."
غوستاف لوبون، **روح الثورات**

ختم رشيد رضا كتابه **الخلافة** بفقرة معبِّرة جمع فيها بين البِشارة والنِّذارة فقال: "استدار الزمان، واشتدت حاجة البشر إلى إصلاح القرآن، وضَعُفَتْ معارضة المقلِّدة الجامدين، وظهر ضرر عصبية الأمويين والعباسيين والعثمانيين، وضلال الإفرنج والمتفرنجين، فطوبى للمجدِّدين المصلحين، وويلٌ للمقلدين المغرورين، والعاقبة للمتقين: (إن هذا لهو حق اليقين)، (ولتعلمُنَّ نبأه بعد حين)."[1]

وختم محمد إقبال كتابه **تجديد الفكر الديني في الإسلام** بمقطع معبِّر من قصيدته (جاويدنامه) يقول فيها:

[1] رشيد رضا، **الخلافة**، 157.

اشددْ عقدة ذاتك
واستمسكْ بكيانك الصغير
ما أجلَّ أن يصقل الإنسان ذاته
وأن يختبر رونقها في سطوع الشمس.
فاستأنفْ تهذيب إطارك القديم
وأقم كياناً جديداً
مثل هذا الكيان هو الكيان الحق
وإلا فذاتك لا تزيد على أن تكون حلقة من دخان."[1]

ولم تكن كلمات رشيد رضا مجرد تفاؤل ساذج أو آمال مجردة، بل هي تعبِّر عن وعي بالإمكان الإسلامي، وعن إدراكٍ لفُرص اللحظة التاريخية أمام القيم السياسية الإسلامية. وقد كتب في الكتاب ذاته: "إن ما فات المسلمين في القرون الوسطى لا ينبغي أن يفوتهم في هذا العصر، الذي عرف البشر فيه من سنن الله تعالى في الاجتماع البشري، ومن فوائد النظام وأحكامه، ما لم يكونوا يعرفون."[2]

كما أن لكلمات إقبال الشعرية قيمة عظيمة؛ لأنها تضع أزمة الحضارة الإسلامية في سياق رحب، لا يقتصر على الشق السياسي أو الأخلاقي أو الفكري، بل يتناول الأزمة في كليتها. فقد أدرك إقبال ضرورة التجديد الديني والانبعاث الروحي والإصلاح الفكري في حياة المسلمين، والتمييز بين ما يَصْلُح من ماضيهم زادا للمستقبل وما يتعين استبداله أو تحويره، وصلة المسلمين ببقية الإنسانية، وخصوصا بالحضارة الغربية الغالبة التي يحتاجون الاستمداد منها، من غير إحساس بعُقَد الدونية أو الاستعلاء.

على أن ما نطمح إليه في هذا القسم الأخير من الدراسة -بفصليْه الخامس والسادس- أكثر تواضعا مما نظّر له إقبال، فهو ليس أكثر من ترسُّم الخطوط العريضة للمسارات التي

1 إقبال، **تجديد الفكر الديني**، 233.

2 رشيد رضا، **الخلافة**، 152.

يتعين سلوكها، من أجل إخراج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية، من خلال التركيز على مسارين للخروج: مسار الانتقال "من الفتنة إلى الثورة،" وهذا موضوع هذا الفصل، ومسار الانتقال "من القيم إلى الإجراءات،" وهو موضوع الفصل السادس.

فبعد رحلة استكشاف طويلة للقيم السياسية الإسلامية رأينا فيها النص في صيغته المجردة في القسم الأول من الدراسة، وبعد تأمل في وطأة الزمان والمكان على تلك القيم في القسم الثاني من الدراسة، آن الأوان لاستكشاف الطريق إلى الخروج من هذه الأزمة المزمنة. فاستئناف الحضارة الإسلامية مشروط بالتغلب على أزمتها الدستورية، والتغلب على الأزمة الدستورية مشروط بتحقيق أمور تتجاوز الشِّق الدستوري والسياسي من حياة المسلمين إلى سياقات فكرية أكبر، وتفاعلات حضارية وثقافية مع بقية البشرية.

وقد ركز القسم الأول من هذه الدراسة -بفصليْه الأول والثاني- على تقديم القيم السياسية الإسلامية في صيغتها النصية التأسيسية، وفيه تتبعنا أمهات تلك القيم، وعرضناها عرضا مبسطا بعيدا عن جدالات الفقهاء، وتمحُّلات المتكلمين، إلا ما كان ضروريا لتوضيح مقال أو رفع إشكال. ثم تتبعنا في القسم الثاني من الدراسة -بفصليْه الثالث والرابع- حركة القيم السياسية الإسلامية في الزمان والمكان، وانفعالها بالسياق التاريخي الذي وجدت نفسها في مواجهة معه. وقد آن الأوان للبحث في سبيل للخروج من الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، وذلك هو موضوع هذا القسم الثالث من الدراسة الذي يشمل الفصلين الخامس والسادس.

مواريث الفتنة الكبرى

لقد اشتمل السياق التاريخي الذي واجهته القيم السياسية الإسلامية على المعضلتين اللتين يعاني منهما الاجتماع السياسي في كل زمان ومكان، وهما: الفوضى والطغيان. وقد بينَّا في الفصل الثالث كيف عانت القيم السياسية الإسلامية من الفوضى الناتجة عن الفراغ السياسي الذي كان سائدا في الجزيرة العربية، وشرحنا في الفصل الرابع كيف عانت تلك القيم من الطغيان الذي كان متجسدا في نماذج إمبراطورية محيطة بالجزيرة العربية، وكيف

زاحمت القيمُ الساسانية قيمَ الإسلام السياسية. ويبقى أثر الفراغ العربي -في تقديرنا- أعمق من غيره؛ لأنه كان الأسبق، وهو الذي مهّد لوطأة النموذج الإمبراطوري البيزنطي والساساني في المجال التاريخي الإسلامي.

ولو أننا أردنا وضْع الإصبع على أهمِّ حدث صاغ مسار الحضارة الإسلامية وحدد مصائرها السياسية، فلن نجد حدثاً أهمَّ من الفتنة الكبرى في القرن الأول الهجري، فهي الحدث التأسيسي الذي زرع الخوف في قلوب المسلمين من انهيار دولتهم واندثار أمتهم، ودفَعهم إلى القبول بالاستبداد. فاضطُر خيارُ أهل الإسلام إلى التضحية بالشرعية السياسية لمصلحة وحدة الأمة. وقد تحكّمت هذه المعادلة في التاريخ الإسلامي منذ منتصف القرن الأول الهجري، فحكمت على القيم السياسية الإسلامية بالضمور والتهميش في جُلِّ تاريخ المسلمين.

ولعل الجابري على حق إذ لاحظ كيف قاد هوَس الخوف من الفتنة إلى تأبيد الفتنة وتخليد الاستبداد في الثقافة الإسلامية إلى اليوم: "الحق أن الضمير الديني في الإسلام -الذي هو أصلا متحرر من وزر الخطيئة الأصلية (خطيئة آدم)- قد حمَّل نفسه وزرا آخر، هو وزْر الفتنة الكبرى. إن الرغبة في اتقاء الفتنة قد برَّرتْ على الدوام قبول العيش باستكانة تحت الحكم الذي أصلُه فتنة! فكانت النتيجة قيام الحكم في الإسلام -وعلى الدوام إلى الآن- على وحدانية التسلط، فكانت مدينتُنا إلى اليوم مدينة الجبَّارين."[1]

لكن تغيرا عميقا انبثق في ختام العقد الأول من القرن الواحد والعشرين، حين اندلعت فجأة ثورات سياسية عارمة ومتوازية في العالم العربي من مشرقه إلى مغربه. والدلالة التاريخية الأهم لثورات الربيع العربي هذه هي انقلاب المعادلة التي كانت سائدة خلال القرون، تلك المعادلة التي جعلت الحاكم فاعلاً والأمة منفعلة، وجعلت الناس يخافون الفتنة ويرضون بأي نوع من السلطة السياسية، مهما يكن ظالما متعسفا.

---

1 الجابري، العقل الأخلاقي العربي، 630.

لقد أدركت الشعوب المسلمة أخيراً أن سيف الإمامة المُشْهَر على رقابها لن يعود إلى غِمده إلا إذا سلَّت الأمةُ سيفَها على رقاب حكام الجوْر والاستبداد. وكانت الشعوب الغربية سبَّاقة في إدراك هذه المعادلة منذ "الثورة المجيدة" في إنكلترا عام 1688 إلى اليوم. وبدأت الشعوب العربية هذه اليقظة التاريخية منذ نهاية عام 2010 مع اندلاع ثورات الربيع العربي، التي هي أُولَى البشائر -منذ خواتيم القرن الأول الهجري- على أن الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية بدأت تسير في طريق الحل. لكن المسلمين لديهم سوابقهم التاريخية في مقاومة الاستبداد والتشبث بالسلطة الشرعية، أهمها ثورات القرن الأول الهجري، وهي ثورات جديرة بإعادة الاعتبار إليها اليوم.

ثورات استرجاع الشورى

لقد كان أهل الحجاز -وهم الذين عاشوا التجربة النبوية والراشدة عن كثب- أعمقَ الناس إدراكا للفرق الشاسع بين الخلافة على منهاج النبوة التي تتأسس على قيم الإسلام السياسية التعاقدية، والمُلك على منهاج قيصر وكسرى الذي يتأسس على الأثَرة والجبر والقهر والوراثة. وكيف لا يعرفون ذلك وهم شهود على وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وترْكه الأمر شورى من بعده، وعلى تولية أبي بكر عمر الذي لا تربطه به رابطة نسب بعد التشاور مع الصحابة والتأكد من رضاهم، وعلى حرص عمر على تجنب توريث السلطة ابنه عبد الله رغم أنه كان من خيار أهل الإسلام، حيث قالها صريحة مدوِّية في وصيته للستة: "يشهدكم عبد الله بن عمر وليس له من الأمر شيء."[1] والسبب -كما قال ابن الملقِّن- هو أن عمر "خشيَ أن يقال هِرقْلية أو كسروية."[2] وما كان عبد الرحمن بن أبي بكر -وهو يستبشع بيعة يزيد- سوى رجل شجاع عبَّر عما في ضمائر أهل المدينة المنورة وخيار أهل الإسلام من القيم السياسية الإسلامية، وسابقة الدولة النبوية والخلافة الراشدة.

---

1 صحيح البخاري، 5/ 15.

2 عمر بن علي بن الملقن، **التوضيح لشرح الجامع الصحيح** (دمشق: دار النوادر، 2008)، 20/ 299.

فلا عجب إذن أن كانت الحجاز هي التي انطلقت منها ثورات استعادة الشورى. ومن تلك الثورات: ثورة الحسين بن علي ضد يزيد بن معاوية، وقد ثار الحسين "غضباً للدين وقياماً بالحق،" حسب تعبير ابن العربي.[1] ومنها ثورة أهل المدينة الذين "قاموا لله،" حسب تعبير الذهبي.[2] وكان أهل المدينة "دَعوْا إلى الرضا والشورى، وأمَّروا على قريش عبد الله بن مطيع العدوي، وعلى الأنصار عبد الله بن حنظلة، وعلى قبائل المهاجرين معقل بن سنان الأشجعي."[3] وكان عبد الله بن حنظلة يقول عن يزيد بن معاوية: "والله لو لم أجد إلا بَنِيَّ هؤلاء لجاهدتُه بهم."[4]

ثم كانت كبرى الثورات الحجازية لاستعادة الشرعية السياسية وتمكين الأمة من "التأمُّر في الأمير" -بعد أن تأمَّر فيها أميرها لأول مرة خلال حكم معاوية- ثورة الصحابي عبد الله بن الزبير، الذي نجح في جمع السواد الأعظم من الأمة إلى جانبه، وأجمعت الأمصار على بيعته: "وكان [ابن الزبير] ممن أبى البيعة ليزيد بن معاوية، وفرَّ إلى مكة، ولم يدْعُ [إلى] نفسه [في حياة يزيد]، لكن لم يبايع، فوجد عليه يزيد وجدًا شديدًا، فلما مات يزيد بويع له بالخلافة، وأطاعه أهل الحجاز واليمن والعراق وخراسان... ولم يبق خارجًا عنه إلا الشام ومصر، فإنه بويع بهما معاوية بن يزيد، فلم تطُلْ مدَّته، فلما مات أطاع أهلُها ابنَ الزبير وبايعوه."[5]

وكما دعا أهل المدينة من قبلُ إلى "الرضا والشورى،" فقد كان ابن الزبير وأصحابه "يرون الأمرَ شورى"[6] كما يقول الطبري. وزاد المقدسي الأمر بياناً فقال: "وأما عبد الله بن الزبير فامتنع بمكة، ولاذ بالكعبة، ودعا الناس إلى الشورى، وجعل يلعن يزيد، وسماه الفاسق

1 ابن العربي، **العواصم**، 237.

2 الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 4/ 37.

3 الذهبي، **تاريخ الإسلام**، 5/ 24.

4 ابن حجر، **الإصابة**، 4/ 58.

5 جلال الدين السيوطي، **تاريخ الخلفاء** (القاهرة: مطبعة السعادة، 1952)، 187.

6 الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، 4/ 494.

المتكبر. وقال لا يرضى الله بعهد معاوية إلى يزيد، وإنما ذاك إلى عامَّة المسلمين، فأجابه الناس إلى ذلك ورأوا الحق فيه."[1]

فكلٌّ من ثورة المدينة -بقيادة عبد الله بن مطيع وعبد الله بن حنظلة- وثورة مكة -بقيادة عبد الله بن الزبير- كانت تحمل مشروعا سياسيا مناقضا لمشروع المُلْك الجبري والتسلط القهري. وقد انضم عبد الله بن مطيع إلى ابن الزبير بعد هزيمة ثورة المدينة، وقاتل ضمن ثورة مكة بقيادة ابن الزبير، حتى قُتل وهو يرتجز:

أنا الذي فررتُ يوم الحَرَّهْ   والحُرُّ لا يفـرُّ إلا مَـرَّهْ[2]

لكن كلاً من الثورات الثلاث انتهت بفاجعة بسبب ما شابها من الفوضى وسوء الإعداد: فكانت فاجعة كربلاء نهاية ثورة الحسين، وكانت استباحةُ المدينة المنورة في وقعة الحرَّة نهايةَ ثورة أهل المدينة، وكانت استباحةُ مكة وإحراق الكعبة نهاية ثورة ابن الزبير، حيث "احترق البيت [الحرام] زمن يزيد بن معاوية، حين غزاها [أي مكة] أهلُ الشام."[3] وقُتل عبد الله بن الزبير بعد أن قاتل ببسالة وهو يرتجز مخاطبا أمَّه أسماء بنت أبي بكر الصديق:

أسماءُ يا أسماءُ لا تبكيني   لمْ يبق إلا حسَبي ودِيني[4]

ومن تلك الثورات المبكرة أيضا -لكن في العراق هذه المرة لا في الحجاز- ثورة التوابين في العراق بقيادة الصحابي سليمان بن صُرَد ضد يزيد بن معاوية وعاملِه على العراق عُبيد الله بن زياد. وكان سليمان مع عليٍّ في حربيْ الجمل وصفين. قال الذهبي: "كان ديِّناً عابداً، خرج في جيش تابوا إلى الله من خِذْلانهم الحسين الشهيد، وساروا للطلب بدمه، وسُمُّوا جيش التوابين."[5]

1 مطهر بن طاهر المقدسي، **البدء والتاريخ** (بورسعيد: مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ)، 6/ 13.

2 ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 3/ 404.

3 **صحيح مسلم**، 2/ 970.

4 الذهبي، **تاريخ الإسلام**، 5/ 446.

5 الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 3/ 395.

ومثلها ثورة الفقهاء بقيادة عبد الرحمن بن الأشعث ضد ظلم الحجاج بن يوسف وعسفه. وقد دعم الصحابي أنسُ بن مالك ثورةَ ابن الأشعث دعما معنويا، وإن لم يستطع المشاركة العسكرية فيها لتقدُّمه في العمر يومذاك، لكنه "كان في من يؤلِّب على الحجاج، وكان مع عبد الرحمن بن الأشعث."[1] كما سار في ركاب هذه الثورة عدد من كبار علماء التابعين وقرائهم، منهم عبد الرحمن بن أبي ليلى، وسعيد بن جبير، والشعبي، حتى ورد أنه "بايعه على حرب الحجاج وعلى خلع عبد الملك جميعُ أهل البصرة من القراء والعلماء،"[2] وأن جيشه كان فيه "علماء وفقهاء وصالحون خرجوا معه طوعا على الحجَّاج."[3] وأنه كان "معه أكثر الفقهاء والقراء من أهل البصرة وغيرها."[4]

وقد انتهت كلٌّ من ثورة التوابين التي قادها الصحابي سليمان بن صرد، وثورة الفقهاء التي قادها عبد الرحمن بن الأشعث، بمذبحة على أيدي الجيش الأموي. فكانت المذبحة ضد التوابين في وقعة عين الوردة، حيث "استحرَّ القتل بالتوابين"[5] في مواجهة غير متكافئة بين جيش صغير من المتطوعين مع الصحابي سليمان بن صُرد، والجيش الأموي النظامي الذي بعث به عبيد الله بن زياد بقيادة الحصين بن نمير، الذي تولَّى بعد ذلك جريمة استباحة المدينة المنورة في وقعة الحَرَّة، ثم مات وهو يحاصر ابن الزبير في مكة.[6] وكانت المذبحة ضد ثورة ابن الأشعث، وهزيمة الثوار -الذين خرجوا معه على الحجاج- في معارك دير الجماجم الشهيرة،[7] ثم في بطش الحجاج بعد ذلك بأصحاب ابن الأشعث حين ظفر بهم، حيث "تتبَّع

---

1 الذهبي، **تاريخ الإسلام**، 6/ 294.

2 المرجع نفسه، 6/ 6.

3 المرجع نفسه، 6/ 8.

4 محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، 1/ 266.

5 الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 4/ 416.

6 لتفاصيل وقائع معركة عين الوردة، راجع: الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، 5/ 599. الذهبي، **تاريخ الإسلام**، 5/ 47-48.

7 عن وقعة دير الجماجم راجع: ابن الأثير، **الكامل**، 2/ 311. وابن الجوزي، **المنتظم**، 6/ 233.

من كان معه، فعرضهم على السيف، فمن أقرَّ له أنه كفَر بخروجه عليه أطلقه، ومن امتنع قتَلَه صبراً."[1]

وربما يتساءل القارئ لم لا نضمُّ لثورات القرن الأول الهجري عددًا من الثورات والتحولات السياسية العنيفة الأخرى التي شهدها تاريخ الإسلام اللاحق؟ والجواب أن ما يهمنا هنا هو الثورات ذات الرسالة الأخلاقية الواضحة، الساعية إلى إحياء القيم السياسية الإسلامية، خصوصا قيمة الشورى، التي هي أمُّ قيم البناء السياسي ومنبع الشرعية السياسية في الإسلام. ولسنا نجد في تاريخ الإسلام بعد القرن الأول الهجري ثورات من هذا النمط.

فبعد الثورات الأولى، وانهيارها أمام بطش السلطة القهرية وكثافة قوَّتها "تضاءلت الأبعاد السياسية لمفرد (الشورى) تدريجيا، حتى غابت تماما، وظهرتْ في كتب الآداب السلطانية صفاتٌ ومؤهلات أخرى للخليفة والسلطان. فما عاد السلطان يُمدح بأن سلطته سلطة شورى، ولا عاد الثوار والمتمردون يدعون إلى إمامة الشورى أو سلطانها."[2] ورغم أن بعض التحولات السياسية في التاريخ الإسلامي اللاحق كانت ذات قاعدة اجتماعية عريضة -ومنها الثورة العباسية وحركتا المرابطين والموحدين مثلاً- فإنها لم تحمل رؤية سياسية مختلفة أخلاقيا عما كان لدى الذين ثارت عليهم، في مجال الشورى وبناء السلطة، حتى وإن اختلفت عنهم في أداء السلطة أحيانا.

صفِّين والتشاؤم الدفين

لقد أورثت الفتنة الكبرى التي كادت تودي بقلب الإسلام، ثم الثورات الموءودة التي تلتْها، تشاؤما دفينا في الضمير المسلم، ويأساً من أي جهد للإصلاح السياسي مهما يكن متعيِّنا، ومن محاولات إعادة البناء على أساسٍ من قيم الإسلام السياسية. فقد عمَّق فشل جميع الثورات في القرن الأول الهجري روح اليأس من إمكان استرداد الخلافة الراشدة،

---

1 السخاوي، **التحفة اللطيفة**، 1/ 266.

2 رضوان السيد، **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، 212.

وتحكَّمت هواجس الخوف من الفتنة، والهلَع من الثورات السياسية التي قد لا تملك وسائل النجاح، فتتحول حروبا عبثية، وجهودا عدمية، تمزق الأمة وتكشف ظهرها أمام أعدائها. وكان للفظائع التي ارتكبها أمراء الجور، أمثال يزيد بن معاوية، وعبيد الله بن زياد، والحجاج بن يوسف، واستباحة جيوشهم دماء المسلمين وحرمات الإسلام، أثرٌ كبير في تعميق هذا التشاؤم. فما عادت قلوب المسلمين تتحمَّل استباحة أخرى للمدينة المنورة، أو إحراق البيت الحرام، أو ذبح آل البيت النبوي.

وزاد من هذا التشاؤم سوءُ صنيع بعض المعارضين السياسيين، مثل الخوارج الذين اغتالوا آخر الخلفاء الراشدين، فتركوا فراغا تمكَّن فيه معسكر المُلك، ثم تجاوزوا في العصر الأموي الخروج على الحاكم الظالم إلى الخروج على الأمة المظلومة، وتجرَّدوا من الفقه الشرعي والحكمة السياسية، واستباحوا المجتمع كله بحجة تخليصه من الجور. فالثقة بالبديل عن النظام الأموي القهري تضعضعت كثيرا بسبب سوء صنيع جماعات الخوارج، وضيق أفقها الديني والسياسي، ومسالكها الفوضوية العدمية.

وبسبب هذا التشاؤم الدفين واليأس من أي جهد إصلاحي قرأ عدد من الفقهاء والمؤرخين المسلمين ثورات القرن الأول الهجري قراءة سلبية، وأطلقوا اسم "الفتن" عليها، مما ترك انطباعا سيئا عن تلك الثورات العظيمة في الذاكرة الإسلامية. فترددت في المصادر الإسلامية تسمية ثورة أهل مكة "فتنة ابن الزبير،"[1] رغم انضواء غالبية الأمة تحت راية ابن الزبير، ومبايعتهم إياه اختياراً. كما ترددت في المصادر تسمية ثورة أهل العراق على الحجَّاج

---

1 انظر على سبيل المثال لا الحصر: خليفة بن خياط، **تاريخ خليفة بن خياط**، 242. الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، 6/ 129، 11/ 548. المقدسي، **البدء والتاريخ**، 1/ 17، 5/ 15، 6/ 18، 6/ 56. الذهبي، **تاريخ الإسلام**، 5/ 160، 5/ 375، 5/ 423. يوحنا بن هارون بن العبري، **تاريخ مختصر الدول** (بيروت: دار الشرق، 1992)، 112. ابن الأثير، **الكامل**، 3/ 435. ابن كثير، **البداية والنهاية**، 8/ 359، 9/ 29، 9/ 133. محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)، 4/ 251-252.

بن يوسف "فتنة ابن الأشعث،"[1] رغم اشتراك عدد وافر من علماء الأمة وصلحائها فيها. وانفرد ابن خلدون من بين المؤرخين -فيما نعلم- بمنْحها اسماً حيادياً، هو "حرب عبد الرحمن بن الأشعث."[2]

وجاء هذا التشاؤم من الإصلاح السياسي أحيانا في شكل عزلة واعتزال وابتعادٍ عن مخالطة أهل السلطة، بدل السعي إلى إصلاحهم أو مواجهة ظلمهم بالإنكار. وإلى هذا المنحى مال أكثر المتصوفة، وعبّر أبو حامد الغزالي عن هذا المنحى بقوله: "اعلم أن لك مع الأمراء والعمال الظلمة ثلاثة أحوال: الحالة الأولى -وهي شرُّها- أن تدخل عليهم، والثانية -وهي دونها- أن يدخلوا عليك، والثالثة -وهي الأسلم- أن تعتزل عنهم، فلا تراهم ولا يرونك."[3]

بل إن الغزالي كره أن يخوض في أمر الإمامة خوضا نظريا، فصدَّر الفصل الخاص بالإمامة من كتابه **الاقتصاد في الاعتقاد** بقوله: "النظر في الإمامة أيضاً ليس من المهمات، وليس أيضاً من فن المعقولات. فهي من الفقهيات، ثم إنها مَثارٌ للتعصبات، والمُعرض عن الخوض فيها أسلمُ من الخائض، بل وإن أصاب، فكيف إذا أخطأ! ولكن إذْ جرى الرسم باختتام المعتقدات به، أردنا أن نسلك المنهج المعتاد."[4]

وقد وجد أمراء الجوْر في هذا التشاؤم واليأس من الإصلاح السياسي فرصة للتوسع في تعريف "الفتنة" حتى أصبحت تشمل كل موقف ناقد أو ناصح، يرفض السيْر في ركاب

---

1 ممن استخدموا مصطلح "فتنة ابن الأشعث" مثالاً لا حصراً: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، 288. وشمس الدين الذهبي، **تاريخ الإسلام**، 5/ 343، 6/ 58، 6/ 106، 6/ 202، 6/ 482، 7/ 53، 7/ 121، **والعبر في خبر من غبر** (بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ)، 1/ 127، **وسير أعلام النبلاء**، 3/ 531. وابن كثير، **البداية والنهاية**، 9/ 35، 9/ 89. وابن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب**، 2/ 121.

2 ابن خلدون، **المقدمة**، 303.

3 الغزالي، **إحياء علوم الدين**، 2/ 142.

4 الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 127.

الظلمة ويستبشع ظلمهم. وكان الحجاج بن يوسف -ولا غرو- رائدَ هذا التعريف المتوسع للفتنة، فضمَّنه "النَّجْوى" التي قد يتناجاها الرعية فيما بينهم، و"الشكوى" من ضياع حقوقهم، و"الخطابة" المعبِّرة عن همومهم! قال الشيزري: "كتب عبد الملك بن مروان إلى الحجَّاج بن يوسف أنْ صِفْ لي الفتنة حتى كأني أنظر إليها. فكتب إليه الحجاج: إن الفتنة تَلْقَحُ بالنّجْوَى، وتُنْتِجُ بالشَّكْوَى، ويقوم بها الخطباء، وحصارُها بالسيف."[1] وعلى منوال الحجَّاج لا يزال يسير بعض قادة المسلمين اليوم وفقهائهم، حتى رأينا في أيامنا هذه من يعتبر المظاهرات السلمية فتنة، والكتابة الناقدة للظلم السياسي فتنة، وحتى النصح العلني للحكام فتنة.

ثم جاء التنظير السياسي الإسلامي في عصر التدوين متأخراً جداً عن عصر الخلافة الراشدة، وعن الحقبة الأولى من العصر الأموي التي كانت لحظة تنازع عنيف بين مواقف المتشبثين بالقيم الإسلامية ومواريث الخلافة الراشدة، ومواقف المسوّغين لنظام المُلك الذي سنَّه معاوية. فكانت المعادلة على الأرض قد حُسمت لمصلحة المُلْك على حساب مفهوم الخلافة الشرعية، وتشرَّب الناس هذه المعادلة زمنا طويلا قبل عصر التدوين، منذ أن حوَّل معاوية صفقة عام الجماعة إلى مدخل لتأسيس المَلَكية القاهرة على أشلاء الخلافة الراشدة.

وقد لاحظ رشيد رضا ذلك فكتب: "ما جاء عصر التأليف والتدوين إلا وكانت الخلافة قد انقلبت إلى طبيعة المُلك بالبدعتين الكُبْرييْن اللتيْن ابتدعهما معاوية، وهما: جعْلُ الأمر تابعا لقوة العصبية، وجعْلُ الخلافة تراثاً ينتقل من المالك إلى ولده أو غيره من عصبته."[2] فلما بدأ التنظير السياسي المكتوب كانت الخياراتُ في التعاطي مع هذه الأمور الأساسية من منظور القيم السياسية المنصوصة محدودةً: إما القبول باستمرار سلطة المُلك والأثَرة حفاظاً على كيان الأمة من الاندثار، وإما السعي إلى إقامة سلطة الشورى والعدل بعد أن أصبحت ظروف قيامها مستحيلة التحقق.

---

1 الشيزري، **المنهج المسلوك**، 559.

2 رشيد رضا، **الخلافة**، 149.

وكان الخيار قد بات محسوما لمصلحة الخيار الأول منذ خواتيم القرن الأول الهجري. فلما بدأ التدوين والتنظير انصبَّ اهتمام فقهاء السياسة الشرعية على المحافظة على كيان الأمة، وإنقاذ ما يمكن إنقاذه تحت سقف السلطة القهرية، تجنباً لانهيار الدولة واندثار المجتمع، وانكشاف الأمة كلها أمام أعدائها المتربصين بها. لقد قبل فقهاؤنا على مضض "العذاب من فوق" هرباً من "العذاب من تحت،" بتعبير ابن عباس في تأويل الآية الكريمة. وعن هذا المنحى من النظر عبَّر الجويني بقوله متحدثا عن إمامة المتغلب: "قال بعض أئمتنا إذا عسُرَت مدافعتُه، و[كان] في استمراره على ما تصدَّى له توفيةٌ لحقوق الإمامة، فيتعيَّن تقريرُه. وإذا تعيَّن الأمر لم يبق للاختيار اعتبار، فإن الاختيار إنما يفرض له أثر إذا تقابل ممكنان، ولم يكن أحدهما أوْلى من الثاني، ولم يتأتَّ الجمع بينهما، فيتعين اختيار أحد الجائزين. فالاستظهار [=التغلُّب] -مع تعذر المعارضة والمناقضة- يتضمن ثبوت الإمامة."[1]

فالجويني لا يوازن بين خيارين هنا، بل هو ينطلق من مسلَّمة صريحة، هي أنْ لا خيار أصلا في هذه الحالة من اختلال موازين القوة، وتحوُّل الثورة على المتغلب إلى مجرد استنزاف للأمة، دون أمل في تحقيق الإصلاح. وإنما يكون الاختيار بين ممكنيْن، والموازنة هنا تنحصر بين ممكن هو إقرار المتغلب، ومستحيل وهو عزله. وقد لخص الجويني المعادلة كلها في قوله: "وإذا تعين الأمر لم يبق للاختيار اعتبار، فإن الاختيار إنما يفرض له أثر إذا تقابل ممكنان."

فلا غرابة أن رجَّح الجويني إسباغَ الشرعية على قيادة هذا المتسلط، ومحاولة إصلاح ما يمكن إصلاحه تحت سقف سلطته. وقد وجد الجويني في سلوك رؤوس الصحابة وخيار أهل الإسلام مع معاوية ما يمكن القياس عليه، فكتب عن المتغلب: "يجب العقد له، لما فيه من تقرير غرض الإمامة، وإقامة حقوقها، وتسكين الفتنة الثائرة، وتطفية النائرة، وعلى ذلك بايع الحسن والحسين رضي الله عنهما معاوية رضي الله عنه لَمَّا رأياه مستقلا، وعَلِمَا ما في مدافعته من فنون الفتن، وضروب المحن."[2]

---

1 الجويني، **غياث الأمم**، 321.

2 المرجع نفسه، 326. و"النائرة: الضجَّة والجلَبة." ابن سيده، **المخصَّص**، 1/ 222.

وهنا تظهر القيمة التأسيسية لصفقة عام الجماعة التي إليها ترجع جذور هذا الخط الفقهي، حين اضطُر خيارُ أهل الإسلام من الصحابة -وعلى رأسهم عبد الله بن عمر والحسن بن علي- إلى التضحية بشرعية السلطة لمصلحة وحدة الأمة، أمام إصرار متغلب بالسيف -هو معاوية- على التشبث بالسلطة. وهو الخط الفقهي الذي تحكم في ثقافة الجماهير الإسلامية إلى بدايات ثورات الربيع العربي.

وربما لم يتردد بيت من الشعر في كتب التراث السياسي الإسلامي أكثر من بيت الشاعر الجاهلي الأفْوَه الأوْدي:

لا يَصْلُح الناس فوضى لا سَراة لهم ... ولا سَراة إذا جُهَّالهم سادوا

فقد استَشهد بهذا البيت الماوردي، والشيزري، والسرخسي، وابن الحداد، وابن الأزرق، والقلعي، والقلقشندي، والطرطوشي، وابن عربشاه... وغيرهم.[1] ويعكس الولع بترداد هذا البيت الشعري ما خلَّفته الفتنة الكبرى من نُدوب ظاهرة على الجسد المسلم، وجروح غائرة في الضمير الإسلامي، وما سببته تلك الفتنة المدمرة من خوف عميق من الفتن السياسية، والفوضى الاجتماعية في الثقافة السياسية الإسلامية.

ولم يفتأ فقهاء السياسة المسلمون يحذِّرون من الفوضى دون كَلَل، ويجعلون الوقاية من الفوضى أهمَّ مسوِّغ لوجود السلطة السياسية. فقد شرح الماوردي حاجة الناس إلى الولاة، فقال: "لولا الولاة لكانوا فوضى مُهْمَلين، وهَمَجاً مُضَاعين."[2] وتردد صدى عبارة الماوردي هذه في كتب المؤلفين من بعده، كما نجد في قول القلقشندي: "لولا ذلك لكانوا فوضى مُهمَلين."[3] وأوضح ابن الأزرق أنه بغير وجود سلطة سياسية "تختلف الأهواء، ويبقى

---

1 انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، 15. والشيزري، **المنهج المسلوك**، 168. والسرخسي، **شرح السير الكبير**، 1/ 888. وابن الأزرق، **بدائع السلك**، 107. والقلعي، **تهذيب الرئاسة**، 97. والقلقشندي، **مآثر الإنافة**، 1/ 30. والطرطوشي، **سراج الملوك**، 57. وابن عربشاه، **فاكهة الخلفاء**، 271. ومحمد بن منصور بن الحداد، **الجوهر النفيس في سياسة الرئيس** (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1996)، 129.

2 الماوردي، **الأحكام السلطانية**، 15.

3 القلقشندي، **مآثر الإنافة**، 1/ 29.

الناس فوضى مُهمَلين. وذلك مُفضٍ إلى استيلاء الأراذل على الأفاضل، وامتداد الأيدي العادية إلى الفروج والأموال، ولا يخفى ما في ذلك من حَلّ عِصَم الدين والدنيا."[1]

وذهب القلعي إلى أنه "لولا السلطان لكانت الناس فوضى، ولأكل بعضهم بعضا."[2] وكنا أوردنا من قبل قول ابن خلدون: "والفوضى مهلكة للبشر مفسدة للعمران."[3] وقد أجمل الجويني ما رآه ثمارا مريرة للفوضى السياسية، فقال:

> "لو تُرك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع، ولا يزعهم وازع، ولا يردعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع، مع تفنن الآراء، وتفرق الأهواء، لانتثر النظام، وهلك العظام، وتوثَّبت الطغام والعوام، وتحزبت الآراء المتناقضة، وتفرقت الإرادات المتعارضة، وملك الأرذلون سَراة الناس، وفَضَت المجامع، واتسع الخرق على الراقع، وفشت الخصومات، واستحوذ على أهل الدين ذوو العَرامات، وتبددت الجماعات."[4]

وعبَّر الوزير نظام الملك عن خوفه من الفوضى أيضا، لكن بنبرة طبقية يخشى صاحبها أن "يُمحَى التمايز بين الناس،" فكان في هذا متأثراً بمواريثه الاجتماعية والسياسية الفارسية التي نقلها إلى السياق العربي، فقال:

> "إن المملكة -أي مملكة- مُعرَّضة للابتلاء في أي وقت بنازلة سماوية، وطالع سوءٍ ونحْسٍ، كأن يتحول الحكم فيها من أسرة إلى أخرى، أو تضطربَ أمورها، فتشتعل نار الفتن والاضطرابات، وتُسلّ السيوف، فيكثر القتل والحرق والغارة والظلم. وفي أوقات الفتن والاضطراب هذه يُعاقَب الشرفاء ويُنحَّوْن، ويتولى الأرذال مقاليد الأمور، فيعمل القويُّ منهم ما يحلو له، وتسوء حال المصلحين ويضعف أمرهم، وتقوى شوكة

---

1 ابن الأزرق، **بدائع السلك**، 110.

2 القلعي، **تهذيب الرئاسة**، 95.

3 ابن خلدون، **المقدمة**، 187.

4 الجويني، **غياث الأمم**، 23. والعرامة "هي الشراسة والخبث." ابن فارس، **مقاييس اللغة**، 4/ 77.

المفسدين، ويصل الأدنون إلى الإمارة، ويسود المنحطُّون والسفلة، ويُنحَّى الأُصَلاء والفضلاء ويُحْرَمون، ولا يتورع الأذلاء من أن يطلقوا على أنفسهم ألقاب الملك والوزير، فيتلقب الأتراك بالخواجات، وهؤلاء بالتُّرك، ويتخذ التُّرك والفُرْس معا ألقاب العلماء والأئمة، وتتصدى نساء البلاط للحكم والسلطة، وتضعف أمور الشرع، ويصبح الناس فوضى، ويتطاول الجند، ويُمْحى التمايز بين الناس، فلا يبقى للأمور من يتداركها. فليس بعيدا أن يتَّخذ التركي عشرة مَوالٍ، وليس عيباً أن يكون للفارسي عشرة مَوالٍ من الترك والأمراء. بذا تخرج أمور المملكة عن أنظمتها وقواعدها وتنهار. أما المَلِك فلا تتاح له -لقلقه وتحيُّره وانشغاله بالحروب- فرصة التفرغ لتلك الأمور، أو التفكير فيها."[1]

لقد كان من حكمة فقهاء الإسلام أن رفضوا الفوضى العدَمية والحرب الدائمة التي لا تحقق العدل، بل تستنزف الأمة في غير طائل. وكان هاجس الفتنة الكبرى في صدر الإسلام حاضرا على الدوام في أذهان أولئك الفقهاء. لكن هذا الخوف من الفوضى تحوَّل هاجسا مرَضيا، فكانت له آثارُه السلبية، وأهمها أنه انتهى إلى الخنوع الدائم للاستبداد، وأعان السلطة السياسية على التشبث بمواقفها الظالمة، وسهَّل مهمَّتها في رفض أي مساعٍ للإصلاح السياسي، بذريعة الخوف على المجتمع من الفوضى، وعلى الدولة من الاندثار. وما أبعد الشقة بين خائف على الأمة وخائف على التاج والصولجان!

جدلية الواجب والواقع

لا يمكن لوم فقهاء المسلمين في ترجيح وحدة الأمة على شرعية السلطة حين تتعارضان في سياق لا يحتمل الجمع بينهما، فقد أدرك أشدُّ فلاسفة السياسة راديكالية في التمسك بحق الشعوب في حكم نفسها أن هذه المعادلة الحرجة تستلزم الترجيح، وأن وجود الدولة ووحدة الأمة مُقدَّمان على شرعية السلطة وعلى الحريات السياسية. فقد كتب جان جاك

1 الحسين بن علي نظام الملك، **سياست نامه أو سِيَر الملوك** (الدوحة: دار الثقافة، 1407هـ)، 182.

روسو: "طالما أن شعبا من الشعوب يكون مُرغَما على الطاعة فيُطيع، فنِعْم ما يفعل. وحالما يستطيع أن يرفع عنه النِّيْر فيرفعه، فخيرٌ ما يفعلُ."[1]

فليس من الإنصاف الأخلاقي، فضلاً عن الوعي التاريخي، اتهام أهل الفقه والحديث في التاريخ الإسلامي بأنهم قبلوا الاستبداد جُزافاً، أو أنهم سوَّغوه تسويغاً أخلاقيا. فأغلب الفقهاء والمحدِّثين المسلمين لم يسوِّغوا الاستبداد، لكنهم رجحوا كفة الوحدة على كفة الشرعية، اتباعا لنهج انتهجه الصحابة في ختام الفتنة الكبرى. ومثلَ الصحابة، قبِل الفقهاء والمحدِّثون المُلْك بعقولهم ضرورةً مصلحيةً، لكنهم لم يقبلوه بقلوبهم مبدأً شرعيا، فقد ظلت ضمائرهم الأخلاقية -تحت ضغط النص الإسلامي- متمسكة بالمثال السياسي الأول الذي جسَّدته دولة النبوة والخلافة الراشدة.

ويتبين من أقوال الفقهاء والمحدِّثين -صراحةً وضِمناً- أن تسليمهم بسلطة المتغلب يدخل في باب الضرورات، حفاظا على كيان الأمة في عصر إمبراطوري يتسم بحرب الكل على الكل، فأي أمة تنازعت أمرها السياسي آنذاك توشك أن تصبح لقمة سائغة للأمم الأخرى. ويمكن اعتبار أقوال الفقهاء في هذا الشأن تعبيرا بليغا عن التوتر بين "التأمر في الأمير" الذي هو الأصل والمبدأ، و"التأمر عن غير إمرة" الذي هو رخصة مقصورة على حالة الضرورة. فالفقهاء والمحدِّثون في جمهورهم متشبثون بالمبدأ تشبثا مبدئيا، لكنهم كانوا مدركين أن سياق الزمان والمكان في عصرهم يُلجئهم إلى الأخذ بالرخصة وحكم الضرورة.

وقد وردت أمثلة معبِّرة عن هذا التوتر بين الموقفيْن فيما يشبه التناقض في الأقوال. ومن أمثلة هذه الأقوال المتضاربة ما أورده القاضي أبو يعلى من آراء سياسية للإمام أحمد بن حنبل؛ فقد أورد له قولاً بشرعية المتغلب يقول فيه: "من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة، وسُمِّيَ أميرَ المؤمنين، لا يَحِل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماما عليه، برًّا كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين."[2]

[1] روسو، **في العقد الاجتماعي**، 79.

[2] أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 20.

لكن أبا يعلى يروي عن الإمام أحمد أقوالا أخرى، أدرك أبو يعلى نفسه أنها غير منسجمة مع هذا القول، فقال: "وقد رُويَ عنه ما يعارض هذا... وقال في رواية الأثرم في امرأة لا وليَّ لها: السلطان [وليُّها]. فقيل له: تقول السلطان ونحن على ما ترى اليوم؟ -وذلك في وقت يُمتحن فيه القضاة- فقال: أنا لم أقل على ما نرى اليوم، إنما قلت السلطان." ثم علق أبو يعلى على ذلك قائلا: "وهذا الكلام يقتضي الذم لهم والطعن عليهم، ولا يكون هذا إلا وقد قدح ذلك في ولايتهم."[1]

ومن أمثلة هذه الأقوال المتضاربة أيضا قول أبي حامد الغزالي: "السلطان الظالم عليه أن يكفَّ عن ولايته، وهو إما معزول، أو واجب العزل... وهو على التحقيق ليس بسلطان."[2] ثم يعطف على ذلك بقوله: "السلطان الظالم الجاهل مهما ساعدتْه الشوكة، وعسُر خلعه، وكان في الاستبدال به فتنة ثائرة لا تطاق، وجب تركه ووجبت الطاعة له."[3] والحقيقة أن ليس ثمة من تناقض في كلام الغزالي، فهو يعبر في المقطع الأول عن المبدأ الشرعي الأصلي، وفي الثاني عن حكم الضرورة السائد في عصره. ومثل ذلك يقال عن الأقوال المتضاربة التي رواها أبو يعلى عن الإمام أحمد، فهي ليست متناقضة، بل يعبر بعضها عن المبدأ الشرعي، وبعضها عن الرخصة وحكم الضرورة.

ويستعمل الغزالي لغة التجارة، فيجعل وجود السلطة هو رأس المال الذي لا غنىً للناس عنه، في تأمين حياتهم وأموالهم وفي عقودهم اليومية، وما سوى ذلك ربحٌ وزيادة على رأس المال. والمخاطرة في سبيل الربح يجب أن لا تصل درجة التضحية برأس المال. يقول الغزالي: "والقول الوجيز أنَّا نُراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوفاً إلى مزايا المصالح. ولو قضينا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأساً، فكيف يُفوِّت رأسُ المال في طلب الربح؟ بل الولاية الآن لا تتبع إلا الشوكة، فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة، ومن

1 المرجع نفسه، 20.

2 الغزالي، إحياء علوم الدين، 2/ 140.

3 المرجع نفسه.

استبدَّ بالشوكة -وهو مطيع للخليفة في أصل الخُطبة والسِّكَّة- فهو سلطان نافذ الحكم والقضاء في أقطار الأرض، ولايةً نافذة الأحكام."[1]

وبيَّن الغزالي منطق الضرورة الذي بنى عليه الفقهاء قبولهم بالسلطة القائمة، فقال:

> "الضرورات تبيح المحظورات، فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور، ولكن الموت أشدُّ منه. فليت شعري من لا يساعد على هذا، ويقضي ببطلان الإمامة في عصرنا لفوات شروطها، وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدِّي لها، بل هو فاقد للمتصف بشروطها، فأي أحواله أحسن: أن يقول القضاة معزولون، والولايات باطلة، والأنكحة غير منعقدة، وجميع تصرفات الولاة في أقطار العالم غير نافذة، وإنما الخلق كلهم مُقْدِمون على الحرام؟ أو أن يقول الإمامة منعقدة، والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار؟ ... ومعلوم أن البعيد مع الأبعد قريب، وأهون الشرَّيْن خيرٌ بالإضافة، ويجب على العاقل اختياره."[2]

فالغزالي هنا يشبِّه الخضوع للسلطة غير الشرعية بأكل المِيتة، لكنه يعتبره ضرورة لا مناص منها في سياق الزمان والمكان الذي عاش فيه. وقد استمر منطقُ الضرورة، وأكْلُ مِيتة الاستبداد، على مدى التاريخ السياسي الإسلامي. وبيَّن القاضي أبو بكر بن العربي جانبا من هذا التوتر في العقل المسلم، والتمزق في الضمير المسلم في هذه المسألة، فقال متحدثا عن إمامة الفاسق للصلاة:

> "ومن العجَب أن يجوِّز الشافعي ونظراؤه إمامة الفاسق، ومَن لا يُؤتمن على حبَّة مالٍ كيف يصح أن يُؤتمن على قنطار دين. وهذا إنما كان أصله أن الولاة الذين كانوا يصلُّون بالناس لَّما فسَدت أديانُهم، ولم يُمكنْ ترك الصلاة وراءهم، ولا استُطيعتْ إزالتهم، صُلِّيَ معهم ووراءهم... ثم كان مِن الناس من إذا صلى معهم تقية أعادوا الصلاة لله، ومنهم من كان يجعلها صلاته.

1 المرجع نفسه.

2 الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، 130.

وبوجوب الإعادة أقول، فلا ينبغي لأحد أن يترك الصلاة خلف من لا يُرضى من الأئمة، ولكن يعيد سراً في نفسه، ولا يؤثر ذلك عند غيره."[1]

وحتى ابن تيمية -الذي ميز بين الخلافة والملك بوضوح أخلاقي ونظري نادر- لم يكن أقلَّ حرصا على وحدة الأمة من غيره من فقهاء السياسة الآخرين، ولا كان أقلَّ منهم فهماً لضرورة وجود السلطة السياسية في المجتمع، حتى ولو كانت سلطة غير شرعية، تجنباً للهرْج الدائم وحرب الكل على الكل. ولذلك جعل العدول عن سنة الخلفاء الراشدين، وما تُجسِّده من قيم الإسلام السياسية، أمرا مقبولا في حالة الضرورة، شأنه شأن ارتكاب أي محظور شرعي آخر في حالات العُسر والحرج، طبقا للقاعدة الفقهية: "الضرورات تبيح المحظورات". قال ابن تيمية: "وعلى هذا الأصل يُبْنى جواز العدول أحيانا عن بعض سنَّة الخلفاء، كما يجوز ترك بعض واجبات الشريعة وارتكاب بعض محظوراتها للضرورة، وذلك فيما إذا وقع العجز عن بعض سنَّتهم، أو وقعت الضرورة إلى بعض ما نهوا عنه، بأن تكون الواجبات المقصودة بالإمارة لا تقوم إلا بما مَضَرَّته أقل."[2]

ومن الفقهاء المتأخرين الذين عبَّروا عن هذا الموقف المُراعي لحال الضرورة الحصكفي في قوله: "وتصح سلطنة متغلب للضرورة."[3] وفي قوله: "فإذا صار إمامٌ فَجارَ، لا ينعزل إن كان له قهر وغلبة، لعوده بالقهر فلا يفيدُ [عزله]، وإلا ينعزل به لأنه مفيد."[4] ومثله قول الأنصاري بأن الإمامة تنعقد "باستيلاء شخصٍ متغلبٍ... وذلك لينتظم شمل المسلمين."[5]

ولفهم منطق الفقهاء في التعاطي مع أزمة الشرعية السياسية في الحضارة الإسلامية، نحتاج التمييز بين رسالة كل من المنظِّر السياسي والممارس السياسي، ثم نجد للفقيه المسلم

---

1 أبو بكر بن العربي، **أحكام القرآن** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 4/ 147.

2 ابن تيمية، **الخلافة والملك**، 34.

3 محمد بن علي الحصفكي، **الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 1/ 549.

4 الحصكفي، **الدر المختار**، 351.

5 الأنصاري، **فتح الوهاب**، 1/ 187.

مَوْقعَه ضمن هذه المعادلة. فرسالة المنظِّر السياسي هي التشبث بالمبدأ، وبناء الحُلم، وإقناع الناس بإمكان تحقيقه. أما الممارس السياسي فرسالتُه هي تحقيق ما يمكن تحقيقه من ذلك المبدأ في واقع الناس، ضمن معادلات الزمان والمكان. والفقيه في التاريخ الإسلامي كان في منزلة بين المنزلتين، فهو لم يكن منظِّرا منفصلا عن الواقع، ولا كان سياسيا مُمارسا بشكل مباشر، ولكنه كان يأخذ بطرف من كلتا الوظيفتين.

وقد أدرك الفقهاء الفجوة الهائلة بين الواجب الشرعي والواقع السياسي في عصرهم، كما أدركوا أن تغيير المنكر السياسي لا تكفي فيه الاستطاعة، بل يجب أن يحقق المصلحة الشرعية من ورائه أيضا، وأن لا يؤدي إلى مفسدة أكبر منه. وقد عبر ابن تيمية عن ذلك بقوله: إن "الشارع لا ينظر في الاستطاعة الشرعية إلى مجرد إمكان الفعل، بل ينظر إلى لوازم ذلك، فإذا كان الفعل ممكنا مع المفسدة الراجحة لم تكن هذه استطاعةً شرعيةً."[1] ولعل ابن القيم كان مِن أبلغ مَن عبّروا عن جدلية الواجب والواقع، المبدأ والضرورة، وعن واجب الفقيه في التعاطي معها، خصوصا حين تتزاحم القيم السياسية، فيسود منطق الضرورة وفقه الترجيح. قال ابن القيم:

> "فالواجب شيءٌ، والواقع شيءٌ، والفقيه من يطبِّق بين الواقع والواجب، وينفذ الواجب بحسب استطاعته، لا من يُلقي العداوة بين الواجب والواقع. فلكل زمانٍ حكمٌ، والناس بزمانهم أشبهُ منهم بآبائهم. وإذا عمَّ الفسوق وغلب على أهل الأرض، فلو مُنعتْ إمامة الفُسَّاق وشهاداتُهم وأحكامُهم وفتاويهم وولاياتهم لعُطِّلت الأحكام، وفسد نظام الخلق، وبطُلتْ أكثر الحقوق. ومع هذا فالواجب اعتبار الأصلح فالأصلح، وهذا عند القدرة والاختيار، وأما عند الضرورة والغلبة بالباطل فليس إلا الاصطبار، والقيام بأضعف مراتب الإنكار."[2]

---

1 ابن تيمية، منهاج السنة، 3/ 49.

2 ابن القيم، إعلام الموقعين، 4/ 169.

رخصة بلُغَة العزيمة

كان التنظير الفقهي الإسلامي متخلفا عن حركة الحياة السياسية الإسلامية في صدر الإسلام. وربما يكون عبد الجواد ياسين محقاً فيما لاحظه من أن "التنظير لقضية الإمامة أو السلطة... عملية ظلَّ الفقه فيها على الدوام يؤدي دورا ثانوياً أو تقنينياً لاحقا، في مقابل الدور الطاغي للسلطة كطرف تملك باستمرار زمام البدء والمبادرة،"[1] وفي قوله: "كانت النظرية انعكاسا للتاريخ، أعني لجبروت الواقع السياسي المفروض بالقوة."[2]

ورغم هذا التخلف عن حركية الحياة السياسية، يمكن القول إجمالا إن غالبية فقهاء المسلمين لم يسوِّغوا الملك القهري في حالة الاختيار، وإنما قبلوا به في حالة الاضطرار. أما التسويغ الأخلاقي الكامل للمُلك القهري في حالة الاختيار، واعتباره أمراً مشروعا وطبيعيا في الظروف الاعتيادية، فلا نجده إلا في كتابات الآداب السلطانية ذات الخلفية الفارسية، وقد عمَّم الجابري القول فكتب: "انتهت سجالات المتكلمين وتكييفات الفقهاء إلى الاعتراف بشرعية الأمر الواقع."[3] وربما ينطبق هذا القول على المتكلمين أكثر من الفقهاء. ولسنا ممن يسوِّغون للفقهاء تسويغاتِهم لسلطة الواقع، ولكننا نجد في تنظير أكثرهم سوءَ تعبير أكثرَ من كونه تسويغاً أخلاقيا للأمر الواقع، على خلاف ما ذهب إليه الجابري.

لقد أساء بعض الفقهاء التعبير عن الرخصة أحيانا، فصاغوها بلغة العزيمة، واستحال فقهُ الضرورة -في كلامهم- وكأنه هو الأصل والمبدأ، رغم أن ذلك ليس مقصودَهم في الغالب. وبهذا الانزلاق الذهني كادت الحدود تتلاشى في كلامهم بين الواجب والواقع، بين مبدأ "التأمر في الأمير" ورخصة "التأمر عن غير إمرة." وممن أساؤوا التعبير عن الرخصة فصاغوها بلغة العزيمة أبو المعالي الجويني، فقد أقرَّ الجويني شرعيةَ "من يستبد بالاستيلاء

---

1 عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام**، 319.

2 المرجع نفسه، 87.

3 الجابري، **العقل السياسي العربي**، 362.

والاستعلاء من غير نصْبٍ ممن يصح نصبُه."[1] وقال الجويني: "إذا استظهر بالقوة، وتصدَّى للإمامة، كان إماماً حقاً، وهو في حكم العاقد والمعقود له."[2]

وقد وقع الجويني هنا في خطأين اثنيْن: أخلاقيٍّ ومنطقيٍّ. أما الخطأ الأخلاقي فهو تشريعه للاستعلاء، رغم أن "إرادة العلوّ على الخلق ظلمٌ،" كما لاحظ ابن تيمية[3] بحق، مُستلهِماً نص القرآن الكريم. وأما الخطأ المنطقي فهو غفلته عن التناقض بين فكرة الإكراه وفكرة التعاقد، إذ الشرط في صحة أي عقد أن يكون باختيار المتعاقديْن لا بإكراه أيٍّ منهما. ولو كان الجويني صاغ الأمر -كما فعل تلميذه الغزالي- بلغة الضرورة لا بلغة التعاقد لتجنَّب هذه المزالق. ونجد هذه النبرة التسويغية أيضا لدى بعض الفقهاء المتأخرين مثل ابن عابدين، وذلك في قوله: "وقد يكون [الإمام إماما] بالتغلب مع المبايعة، وهو الواقع في سلاطين الزمان، نصرهم الرحمن"[4]

وأحيانا يكون الموقف الفقهي في شكل حياد سلبي، يدل على أن الشرعية السياسية خرجت من نطاق الشريعة، ولم يعد الفقيه يهتم ببناء السلطة، وإنما بأدائها. ونجد هذه النبرة الحيادية في قول ابن جماعة: "وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلَبة لواحد، ثم قام آخرُ فقهَر الأولَ بشوكته وجنوده، انعزلَ الأول، وصار الثاني إماماً، لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمْع كلمتهم."[5]

لكن حتى الفقهاء الذين عبَّروا عن الرخصة بلغة العزيمة، لم يتنازلوا عن المبدأ في غالب الأحيان، لذلك نجدهم يقررون صراحة أن الأمة هي صاحبة الحق الأصيل، رغم إقرارهم بسلطة المتغلب اضطراراً. فالجويني -الذي بالغ في تسويغه الخضوع للمتغلب- كان مِن أبلغ

---

1 الجويني، **غياث الأمم**، 317.

2 المرجع نفسه.

3 ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، 132.

4 محمد أمين بن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار** (بيروت: دار الفكر، 1992)، 4/ 263.

5 ابن جماعة، **تحرير الأحكام**، 55-56.

مَن عبروا عن حق الأمة أيضا، فقال: "فالمسلمون هم المخاطَبون، والإمام في التزام أحكام الإسلام كواحدٍ من الأنام، ولكنه مُستَناب في تنفيذ الأحكام."[1] ويقتضي كونُ الحاكم أمام القانون "كواحدٍ من الأنام" منْعَ سلطة المتغلب، وخضوعَ الحاكم لإرادة الجماعة في توليته ومحاسبته وعزله، طبقاً لأحكام الشرع.

كما أن الماوردي -الذي سوَّغ سلطة المتغلبين على أطراف الدولة الإسلامية- إنما بنى ذلك على قاعدة الاضطرار والعجز، لا على قاعدة المُكْنة والاختيار. ولذلك قال الماوردي عن سلطة المتغلب: "وهذا وإن خرج عن عُرْف التقليد المُطلق في شروطه وأحكامه، ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يُتْرك مختلاً مخذولاً، ولا فاسداً معلولاً، فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار، لوقوع الفرق بين شروط المُكْنة والعجز."[2] وابن جماعة إنما سوَّغ الموقف السلبي الحيادي الذي نظَّر له بـ"مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم،" كما رأينا. فالفهمُ الصحيح لمواقف الفقهاء يكون بوضعها ضمن التوتر الدائم بين مبدأ "التأمُّر في الأمير" ورخصة "التأمر عن غير إمرة" في فكر المسلمين وواقعهم السياسي.

على أن الصحابة والتابعين -الذين حملوا السلاح ضد السلطة المتغلبة، واستشهدوا في مكة والمدينة وكربلاء وعين الوردة ودير الجماجم- كانوا يؤمنون بشرعية ما فعلوه ووجوبه شرعاً، وما من ريب أن هؤلاء الصحابة والتابعين كانوا أحسن فهماً للإسلام وقيَمِه السياسية من أي فقيه جامدٍ أو متكلم متحذلق ممن جاؤوا بعدهم. فمبدأ الخروج على السلطة المتغلبة ما كان ينبغي التشكيك في شرعيته المبدئية، أما التقديرات الظرفية لملابسات الزمان والمكان فهذه تخضع للاجتهاد. والرخصة في الخضوع لسلطة غير شرعية -إعمالاً لمبدأ الضرورات المبيحة للمحظورات- ليس فيها ملام، لكن صياغة هذه الرخصة بلغة العزيمة، وتحويل المعادلة الظرفية إلى حكم مبدئي، هو الخطأ الأكبر الذي وقع فيه بعض الفقهاء.

---

1 الجويني، غياث الأمم، 276.

2 الماوردي، الأحكام السلطانية، 66.

وقد كان ابن حجر من القلائل الذين ميزوا تمييزا واضحا بين المبدأ الشرعي في مواجهة الظلم والأخذ على يد الظالم، والرخصة الظرفية التي تسمح بالتعايش مع الاستبداد، فلاحظ أن "الخروج بالسيف على أئمة الجور... مذهبٌ للسلف قديمٌ، لكن استقر الأمر على ترك ذلك، لما رأوه قد أفضى إلى أشدَّ منه."[1] فالمعادلة بسيطة كما رآها ابن حجر بنفاذِ بصيرةٍ: الأصل الشرعي هو وجوب الخروج على السلطة غير الشرعية، لكن هذا الواجب -شأنه شأن أيِّ واجب شرعي- ينضبط بشيء من فقه الواقع وفقه المآلات، حتى لا تكون النتائج عكسية ومناقضة لمقصود الشارع من إيجاب ذلك الواجب.

أما القبول الدائم بالاستبداد -الذي شبَّهه الغزالي بأكل لحم المِيتة- بحجة تجنب الفتن فهو مثل الإدمان على أكل المِيتة بعد ارتفاع حال الاضطرار. لكن قول ابن حجر: "لكن استقر الأمر على ترك ذلك" يشير إلى أن الرخصة تحولت عزيمة وأصلاً مستقرا، وأن الإدمان على أكل مِيتة الاستبداد هو الذي ساد في التاريخ الإسلامي، بسبب هواجس الخوف من الفتنة التي تحكمت في الثقافة الإسلامية.

لكن بعض علماء المسلمين ومفكريهم كانوا أعمق إدراكا للعلاقة بين السبب والنتيجة هنا، ففهموا أن الاستبداد والحيف السياسي هما أصل الفتن السياسية ومصدرها، وأن الوقوف في وجه الظلم السياسي قبل استفحاله هو الذي يحصِّن المجتمع من الفتن السياسية. ومن هؤلاء العلماء ابن تيمية الذي علَّق على الآية الكريمة "واتّقُوا فتنةً لا تصيبنَّ الذين ظلموا منكم خاصة"[2] بقوله: "إن الظالم يَظلمُ، فيُبتَلَى الناس بفتنة تُصيبُ من لم يظلم، فيعجز عن ردِّها حينئذ. بخلاف ما لو مُنع الظالم ابتداءً، فإنه كان يزول سبب الفتنة."[3] ومنهم الفقيه

---

1 أحمد بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب** (حيدرآباد: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1326هـ)، 2/ 288.

2 سورة الأنفال، 25.

3 ابن تيمية، **منهاج السنة**، 3/ 323.

السياسي المعاصر عبد الرحمن الكواكبي الذي لاحظ أن "الاستبداد قد يبلغ من الشدة درجة تنفجر عندها الفتنة انفجارا طبيعيا."[1]

إن الفتنة في الاصطلاح القرآني هي "إيذاء المؤمن لمنعه من اعتقاد ما يراه الحق، أو من الاستمرار عليه."[2] فدفْعُ المظلوم لجوْر الظالم ليس فتنة، وقتال الشعوب للحكام الذين يقتلونها ليس فتنة، والثورة ليست فتنة، بل هي الوقاية من الفتنة. والقتال المشروع لدفع الظلم ونصرة المظلوم هو العاصم من الفتنة، السادُّ لأبوابها، طبقا لصريح النص القرآني: "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة."[3]

مخارج فقهية شيعية

لقد أشرنا -في مدخل هذه الدراسة- إلى أن التسنن والتشيع وليدان للأزمة الدستورية ذاتها، وأنهما اتبعا طرائق ذهنية متشابهة في التكيف معها. ونؤكد هنا تحديدا أن الفكر السياسي الشيعي القديم وقع في مأزق التوفيق بين الواجب والواقع، كما حدث مع نظيره السني، وأنه عبَّر عن الرخصة بلغة العزيمة أحيانا كثيرة، كما عبر عنها الفكر السياسي السني. لكن التكيف الشيعي مع الظلم السياسي كانت له خصوصيته، إذ هو تنازل ضمني عن موقف كلامي متشنّج نقل القضية السياسية الإسلامية من مجال القيَم العملية إلى مجال العقائد الإيمانية.

فبينما ظل جمهور المسلمين من أهل السنّة متشبثين -نظرياً على الأقل- بمبدأ الشورى القرآني، وبأن "الخليفة" يجب أن يختاره الناس عبر الشورى والتراضي الحرِّ، اتَّجه الشيعة إلى أنه لا شأن للناس باختيار "الإمام"، إذ الأمر -من وجهة نظر شيعية- محسوم بنص مقدّس وارد على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو نص يحصر القيادة الشرعية في علي بن أبي طالب رضي الله عنه ثم في ذريته.

1 الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، 180.

2 أبو زهرة، **زهرة التفاسير**، 6/ 3127.

3 سورة الأنفال، الآية 39.

وقد أطنب علم الكلام الشيعي القديم والحديث في الاستدلال على مبدأ الإمامة الإلهية لأهل البيت، حتى ادَّعى ابن مطهِّر الحلي أنه جمع في **كتاب الألفين** "ألْف دليل على إمامة سيد الوصيَّيْن علي بن أبي طالب عليه السلام أمير المؤمنين، وألْف دليل على إبطال شبه الطاعنين"[1] في تلك الإمامة. وجمع فريق بحثي معاصر -بإشراف شهاب الدين النجفي- عشرين مجلدا من النصوص السنية ذات الصلة بإمامة علي بن أبي طالب.[2]

وكان من نتائج التشنج في علم الكلام الشيعي أن أضفى الشيعة على أئمتهم صفة شبه قدسية. فبينما لا يعترف جمهور المسلمين بالعصمة إلا للأنبياء عليهم السلام -وهي في المفهوم السني نوع من التصحيح الاستدراكي الذي لا يجرِّد الأنبياء من بشريتهم- وسَّع الشيعة مفهوم العصمة ليشمل الأئمة، ثم بالغ بعضهم في تصوير هذه العصمة حتى رفع الأئمةَ فوق مصافّ البشر، ومنحهم "ولاية مطلقة" يملكون بمقتضاها حق التصرف في مصائر البلاد والعباد، فهم نواب الله في أرضه، المختصون بفهم كلماته، والقادة الشرعيون لعباده.[3]

ولسنا بحاجة إلى القول إن هذا المنظور المغالي في الأئمة يناقض ما جاء به الوحي الإسلامي من نبذ الوثنية السياسية، ومن هدم الهرمية الفرعونية، فضلا عن مناقضته أمهات القيم السياسية الإسلامية الأخرى التي بسطنا القول فيها في الفصلين الأول والثاني من هذا الكتاب. كما أن دعوى التنصيص على إمامة الأئمة لا تستقيم أمام النص القرآني على مبدأ الشورى في الشأن العام. والقرآن أولى بالاتباع من أي تراث سنيّ أو شيعي، حديثياً كان أو فقهيا أو كلاميا.

---

1 الحسن بن يوسف المطهر، **كتاب الألفين في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام** (الكويت: مكتبة الألفين، 1985)، 22.

2 شهاب الدين النجفي، **موسوعة الإمامة في نصوص أهل السنة** (قم: صحيفة خرد، 2009).

3 عن مفهوم "الولاية المطلقة" عند الخميني مثلا، راجع:

Hamid Mavani, "Analysis of Khomeni's Proof for Al-Wilaya Al-Mutlaqa (Comprehensive Authority) of the Jurist," in *Most Learned of the Shī'a: The Institution of the Marja' Taqlid*, ed. Linda S. Walbridge (New York: Oxford University Press, 2001), 183, 201.

ورغم هذا المنحى في علم الكلام الشيعي المغالي في قدسية الأئمة ومكانتهم، المُطنب في الاستدلال لأحقيتهم النصية في قيادة الأمة سياسيا، وجد الفقه السياسي الشيعي طريقه إلى التكيُّف مع الواقع الذي يطعن في شرعيته، وذلك من خلال مبدأ "التقيَّة" الذي احتل مكانة عظيمة في الفقه السياسي الشيعي والتاريخ السياسي الشيعي ما قبل العصر الحديث.

وقد تجاوز فقهاء الشيعة في باب التقيَّة حدود الرخصة، حتى تحولت التقية عندهم إلى عزيمة، فقال ابن بابويه القمي (306-381 هـ) المعروف بالشيخ الصدوق: "اعتقادُنا في التقية أنها واجبة، من تركها كان بمنزلة من ترك الصلاة... التقية واجبة لا يجوز رفعها إلى أن يخرج القائم عليه السلام، فمن تركها قبل خروجه فقد خرج عن دين الله ودين الإمامية، وخالف الله ورسوله والأئمة."[1]

وهكذا تجاوز الفقه السياسيُّ الشيعيُّ الأفقَ الكلاميَّ الشيعيَّ، واضطر للتوفيق بين ما يؤمن به نظريا، وما يمكن له تحقيقه عمليا، وانتهى بالتكيف مع الواقع السياسي القائم وتسويغه في نهاية المطاف، أو البحث عن حلول وسط تُضفي على الواقع صبغة شرعية بتخريجات خاصة، مثل جواز العمل مع السلطان الجائر، ونظرية ولاية الفقيه النائب عن الإمام الغائب.

كان الفقه السياسي الشيعي أكثر مرونة من علم الكلام السياسي الشيعي، فـ"التحليل الفقهي كان يصطدم دائما بالتأسيسات الكلامية. فكأن هذه التأسيسات تحولت إلى قيود تحدد حركة البحث الفقهي وتعيق انطلاقه."[2] لكن الروح العملية في المنطق الفقهي تغلبت على التجريدات النظرية في علم الكلام. وقد بدأ مسار التكيف في الفقه السياسي الشيعي مع الجدل حول العمل مع السلطة الجائرة، وهي مسألة تناولها الشريف المرتضى الذي تولى نقابة الأشراف ببغداد في العهد البويهي، و"عمل جاهداً وبذكاء من أجل الحفاظ على طائفته

---

1 الشيخ الصدوق، **الاعتقادات في دين الإمامية** (بيروت: دار المفيد، 1993)، 107-108.

2 توفيق السيف، **نظرية السلطة في الفقه الشيعي ما بعد ولاية الفقيه** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2014)، 58.

من خلال وجوده في هيكلية الدولة."[1] وقد أصَّل الشريف المرتضى عمله مع ما يراه المنظور الشيعي التقليدي سلطةً غير شرعية في رسالته: **مسألة في العمل مع السلطان**، وهي كما يرى توفيق السيف "أول طرح ممنهج لمسألة السلطة في عصر الغيبة."[2]

وقد لخص توفيق السيف بتكثيفٍ مراحل التكيُّف مع عصر الغيبة في الفقه السياسي الشيعي في أطوار ثلاثة: "الأول في إطار مسألة العمل مع السلطان، ثم ابتكار نظرية النيابة عن الإمام، وصولا إلى الولاية المستقلة للفقيه."[3] ونشأت هرمية وتراتبية اتّسم بها التشيع تاريخيا، من خلال فكرة السلطان المأذون من الفقيه، والفقيه النائب، ثم الإمام، حيث "تبلورت فكرة التشريع بالإذن، أي إضفاء الشرعية على سلطة السلطان باعتباره مأذونا من قِبل الفقيه، الذي يحمل صفة اعتبارية تتمثل في كونه نائبا عن الإمام."[4]

فإذا تركنا الجدل الكلامي حول الإمامة، والتخريجات العملية التي تكيف بها فقهاء الشيعة مع السلطة غير الشرعية من منظورهم الكلامي، ونظرنا إلى الموضوع من منظور فلسفة التاريخ -أي بالتركيز على فعل المبادئ في سياق الزمان والمكان وانفعالها به- فسنجد في الفقه السياسي الشيعي التوتُّرَ ذاتَه الذي لاحظناه في الفقه السياسي السني بين الواجب والواقع، والتعبير عن الرخصة بلغة العزيمة. كل ما في الأمر أن المنطق السني تكيَّف مع ما يراه سلب الأمة حقها، والمنطق الشيعي تكيَّف مع ما يراه سلب الأئمة حقهم، وكانت غاية فقهاء السنة الحفاظ على كيان الأمة من الانهيار، وغاية فقهاء الشيعة الحفاظ على كيان الطائفة من الاندثار. لكن الثمرة العملية واحدة، وهي تطويع المبادئ للواقع، تحت ضغط السياقات التاريخية والثقافية والاجتماعية.

---

1 رحيم مزهر جبر العتابي، "مسألة العمل مع السلطان بين النظرية والتطبيق عند الشريف المرتضى،" **مجلة كلية التربية الأساسية بجامعة بغداد**، المجلد 22، العدد 93 (2006)، 325.

2 توفيق السيف، **نظرية السلطة في الفقه الشيعي**، 14.

3 المرجع نفسه، 78.

4 المرجع نفسه، 127.

على أن الفقيه الإصلاحي المعاصر محمد حسين النائيني (1856-1936) جمع بين المنظورين السُّني والشيعي في تركيب واحد، إذ ذهب إلى أن الحاكم المتغلب غاصبٌ لحق الإمام، وذلك لاغتصابه "حق الإمام المقدَّس" صاحب الشرعية السياسية المستمدة من الخالق، كما أنه متعدٍّ على حقوق الأمة بسلوكه السياسي الجائر. فإذا أمكن التخفيف من ظلمه للأمة، ولو مع بقاء ظلمه للإمام، تعيَّن ذلك.[1] وقد ساند النائيني الثورة الدستورية في إيران عام 1906، بل كان منظِّرَها الأبرز، وصاغ نظرية في "تحويل السلطة الجائرة" أي إصلاحها "من خلال تقييدها وتحديدها."[2]

وقد قسَّم علي فياض المنظور الشيعي المعاصر لمسألة المشروعية السياسية إلى مدارس ثلاث: "المشروعية الدينية، والمشروعية المزدوجة، والمشروعية الشعبية." الأولى يمثلها قائد الثورة الإيرانية آية الله الخميني، والثانية يمثلها محمد مهدي شمس الدين، والثالثة يمثلها محمد باقر الصدر.[3] ويبدو لنا أن التشيع العربي لا يزال يجد صعوبة في استيعاب نظرية ولاية الفقيه النائب عن الإمام، رغم سطوتها السياسية بسبب انتصارها في إيران، ورغم العلاقة السياسية الوثيقة بين النُّخَب الشيعية العربية وإيران. ففي العراق -الذي هو أكثر الدول العربية ارتباطا بإيران منذ أن حكمه الشيعة- لم تدَّع المرجعية الشيعية لنفسها أي وضع دستوري يشبه وضع المرشد الأعلى الإيراني، وإنما تمارس نفوذها الواسع باعتبارها مؤسسة أهلية، لا مؤسسة دستورية. ولعل صعوبة استيعاب العرب الشيعة لنظرية ولاية الفقيه يرجع إلى اختلاف تاريخي بين الثقافتين: العربية ذات الجذور القبَلية الطليقة، والفارسية ذات الجذور الإمبراطورية العتيقة، أو إلى تداخل الشيعة العرب مع الغالبية السُّنية أكثرَ من تداخل الشيعة الفُرس معها.

---

1 انظر: محمد حسين النائيني، **تنبيه الأمة وتنزيه الملة** (القاهرة وبيروت: دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، 2012)، 138-139.

2 المرجع نفسه، 139.

3 انظر: علي فياض، **نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر** (بيروت: مركز الحضارة، 2008)، 435.

ومع ذلك يبدو أن الفقه السياسي الشيعي المعاصر اقترب من المنظور السني في مسألة الشرعية السياسية، من خلال تسليمه الصريح أو الضمني بولاية الأمة على نفسها، بدلا من ولاية الأئمة أو نوابهم عليها بتفويض إلهي، كما كان الحال الغالب في الفكر السياسي الشيعي القديم. ويأتي هذا التحول في الفكر السياسي الشيعي في إحدى صيغتين: أولاهما التمييز بين مرحلة الأئمة باعتبارها حقبة "الدولة الإلهية" التي كانت الإمامة فيها نصية، وتنتهي بالغيبة الكبرى، ومرحلة ما بعد الأئمة باعتبارها مرحلة "الدولة الدنيوية"، وقد أصبحت الإمامة فيها حقا للأمة بسبب غياب الأئمة. وهذا هو المنحى الذي اتبعه المرجع اللبناني الشيخ محمد مهدي شمس الدين.[1]

أما الصيغة الثانية فهي أكثر عمقا وإثارة، وهي تسعى للبرهنة -بمنطق تأصيلي- على أن فكرة الإمامة المعصومة -التي تستمد شرعيتها السياسية من الخالق لا من الخلق- بدعة سياسية، وأن الأصل في التشيع هو حكم الشورى، لا الإمامة المتوارثة المعصومة. وهذا المسار هو الذي سلكه المفكر العراقي أحمد الكاتب.[2] وهو مسار أكثر أصالة، وأقرب إلى التشبث بروح الوحي الإسلامي، وإلى التحرر من أعباء التاريخ التي خصصنا لها القسم الثاني من هذا الكتاب.

وقد ذهب المستشرق هاينس هالم إلى أن فصل آية الله الخميني بين المرجعية الدينية وقيادة الثورة قرَّب الفكر السياسي الشيعي من الفكر السياسي السني.[3] وهذا رأي غير سديد؛ لأن الخميني بتبنيه نظرية ولاية الفقيه جعل لمنصب الولي الفقيه -مرشدِ الثورة- مكانةً متعالية فوق مؤسسات الدولة النابعة من الانتخاب الحر، وكان ذلك من أسباب ما لاحظه توفيق

---

1 حول اعتراضات محمد مهدي شمس الدين على نظرية ولاية الفقيه، راجع: علي فياض، **نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر**، خصوصا الفصل الرابع: "نظرية السلطة عند العلامة شمس الدين: ولاية الأمة على نفسها،" 273-332.

2 انظر: أحمد الكاتب، **تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه** (بيروت: دار الجديد، 1998).

3 انظر: هاينس هالم، **الشيعة**، ترجمة محمود كبيبو (بغداد: بيت الوراق، 2011)، 156، و157. وقارن مع المادة 5 من دستور إيران.

السيف من "اختلال التوازن بين المجتمع والدولة" في إيران.[1] وقد لاحظ هالم نفسه أن الخميني كان "يلعب دورَ نوعٍ من الإمام رقم (11 ب) إن صح التعبير،"[2] أي إنه وضع نفسه موضع نسخة مكررة من الإمام الحادي عشر في انتظار رجوع الإمام الثاني عشر، حسب منظور الغيبة الشيعي. وبوجود تلك الوضعية المتعالية -التي ترى نفسها امتدادا لسلطة الإمام الغائب- ستظل الفجوة متسعة بين ما تبناه الخميني وما عليه جمهور المسلمين من أهل السنة في مسألة السلطة.

فإذا كان من تلاقٍ بين الشيعة وجمهور المسلمين السنّة في مسألة النظرية السياسية مستقبلا، فلن يكون ذلك عبر نظرية الخميني في ولاية الفقيه. بل سيكون ذلك عبر التخريجات الفقهية والنظريات السياسية التي صاغها النائيني ومحمد مهدي شمس الدين، والتأصيلات الشرعية التي تبناها أحمد الكاتب، والمراجعات الفكرية الساعية إلى الخروج من مأزق ولاية الفقيه التي كتبها توفيق السيف وغيره من المثقفين الشيعة. وفي ظل هذه المسارات من الممكن جدا أن يتلاقى الفقه السياسي السني والشيعي على مفاهيم الشورى والأمانة والعدل، وغيرها من قيم سياسية قرآنية، دالّة على ولاية الأمَّة على نفسها، باعتبار القرآن الكريم أصلاً مقطوعا به، بغضِّ النظر عن التسنن والتشيع. فالجذر القرآني هو الأساس الصلب الذي يمكن أن يجمع السنة والشيعة في نهاية المطاف.

عاقبة التضحية بالشرعية

لقد قصمت الفوضى والبداوة السياسية التي كانت سائدة في الجزيرة العربية قبل الإسلام ظَهْر القيم السياسية الإسلامية في عهد مبكر، ثم حَرَمت الثوراتِ الساعيةَ إلى استرداد تلك القيم من بناء ما يكفي من الإجماع في الأمة ليتحقق لها النجاح. وحين وُجد إجماع حول قائد بعينه في مجمل الأقطار الإسلامية آنذاك -كما حدث مع ابن الزبير- أو شبه إجماع في

1 توفيق السيف، ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999)، 6.

2 هالم، الشيعة، 151.

قُطر بعينه -كما حدث مع ابن الأشعث- تدخَّل عنصر الفوضى والبداوة السياسية، فجعل الميزان مختلاً بين مقاتلين متطوعين مساندين للثوار، وجيشٍ نظامي أمويٍّ مبني على المواريث الإدارية والعسكرية التي ورثها المسلمون عن الإمبراطورية البيزنطية في الشام.

وقد كانت ثمرةُ انفصالِ شرعية السلطة عن وحدة الأمة في صدر الإسلام، وسعْيِ خيار المسلمين لتحقيق الوحدة بالتنازل عن الشرعية، هي ضياعَ الوحدة بعد تضييع الشرعية. فبعد تضحية المسلمين بالشرعية السياسية لمصلحة الوحدة الفعلية بعد الفتنة الكبرى، ضحّوا بالوحدة الفعلية لمصلحة الوحدة الصورية بعد ضعف الدولة العباسية، ثم انهارت الوحدة الصورية. وانتهى مسار التضحية بالشرعية السياسية إلى نتيجته المنطقية.

فاستقرارِ الوحدة واستمرارها مستحيل مع التفريط في الشرعية السياسية، حتى في صيغتها الكسروية والقيصرية. وقد أدرك رضوان السيد ذلك في تحليله الطويل الجميل الذي أوردناه من قبلُ، وفيه توصل إلى أن "قبول أهون الشرين لا يغير من واقع الأمر شيئا، ففقْدُ الشرعية يقود إلى فقْدِ الوحدة، وخسرانِ قضية الإسلام كله على المدى الطويل."[1] وتكفي نظرة سريعة على مسار التفتت السياسي في التاريخ الإسلامي لنرى شواهد ذلك ماثلة للعيان.

كانت الدولة الأموية -على قوّتها وعنفوانها الموروث من الاندفاعة الإسلامية الأولى- في حالة حرب أهلية شبه دائمة طوال عمرها الذي استمر تسعة عقود (41-132هـ/ 661-750م). وكانت خاتمة الحروب الأهلية في العصر الأموي هي الحرب الأهلية الكبرى المعروفة بالثورة العباسية، التي أطاحت بدولة الأمويين في دمشق واستأصلت خضراءهم بروح موتورة وانتقام دمويٍّ. ولم تكن دولة العباسيين الذين حكموا العالم الإسلامي -فعلياً وصورياً- أكثر من سبعة قرون ونصف أفضل حظاً من دولة الأمويين في مجال الوحدة السياسية، بل كانت دولتهم أكثر رخاوة وتضعْضُعاً أمام نوازع الفُرقة والفتن السياسية. فبدأ ظهور دول في الأطراف منشقة عليها بُعيد تأسسها ببضعة أعوام.

---

[1] رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة**، 151.

بدأ الانشقاق عن الخلافة الجامعة في مغرب العالم الإسلامي، بعيداً عن المركز المشرقي، فكانت أُولَى هذه الدول المنشقة هي دولة الأمويين في الأندلس التي تأسست عام (138هـ-756م) أي بعد ميلاد الدولة العباسية بستة أعوام فقط! ثم دولة الأدارسة في المغرب الأقصى التي ظهرت بعد ذلك بثلث قرن، أي في عام (172هـ-788م)، ثم دولة الأغالبة في تونس بعد ذلك باثني عشر عاما، أي في عام (184هـ-800م). فهذه الدول المنشقة رسميا أو عمليا عن العباسيين ظهرت في القرن الثاني الهجري، أي في أول قرون الدولة العباسية.

وفي القرن الثالث الهجري توسعت ظاهرة التآكل في جسد الدولة العباسية، واتجهت مُشرِّقةً من مغرب العالم الإسلامي إلى مركزه العراقي. فظهرت الدولة الطولونية (254هـ-868م)، ثم تلتها أخطرُ الدول أديولوجياً وسياسياً على العباسيين، وهي الدولة الفاطمية التي ولدت غربا في القيروان أولاً، ثم استولت على مصر عام (358هـ-969م) فاتخذتها مركز قوتها. وقد أوشك الفاطميون على الاستيلاء على بغداد عاصمة العباسيين، لولا القوة السلجوقية الصاعدة التي أوقفت تمددهم الشرقي، وقضت على ثورة البساسيري بعد أن خطب في جوامع بغداد باسم الفاطميين عاما كاملا.

وفي الجناح الشرقي من الخلافة العباسية ظهرت دول شتى في فارس وما وراء النهر والهند، منها الدولة الطاهرية في خراسان (205هـ-820م)، والدولة الصفارية في بلاد فارس (254ه-868م)، والدولة السامانية في بلاد ما وراء النهر (261ه-874م)، والدولة الغزنوية في أفغانستان والهند (366هـ-976م). وقد نجحت الدولتان البويهية الشيعية، والسلجوقية السنية -اللتان وُلدتا ابتداءً في بلاد فارس (320هـ-932م) و(429هـ-1037م)- على التوالي فيما لم تنجح فيه الدولة الفاطمية الزاحفة من الغرب، فسيطرت كل منهما على قلب الخلافة العباسية ببغداد فترة طويلة. ثم ظهرت الدولة الأيوبية في مصر والشام (567هـ/ 1171م)، ثم ورثتها الدولة المملوكية في مصر والشام (648هـ-1250م).

وقد وصف مسكويه تمزق الدولة العباسية وصفا دقيقاً، في نص يكاد يكون مرآة للخريطة السياسية في العالم الإسلامي آنذاك، فقال:

"فصارت الدنيا في أيدي المتغلّبين، وصاروا ملوك الطوائف. وكلُّ مَن حصل في يده بلد ملَكه ومنَع ماله. فصارت واسط والبصرة والأهواز في أيدي البريديين، وفارسُ في يد عليّ بن بُوَيه، وكرمان في يد أبي عليّ ابن إلياس، وأصبهان والريّ والجبل في يد أبي عليّ الحسن بن بويه، ويد وشمكير يتنازعونها بينهما، والموصل وديار ربيعة وديار بكر في أيدي بني حمدان، ومصر والشام في يد محمد بن طغج، والمغرب وإفريقية في يد أبي تميم، والأندلس في يد الأموي، وخراسان في يد نصر بن أحمد، واليمامة والبحرين وهجر في يد أبي طاهر بن أبي سعيد الجنَّابي، وطبرستان وجرجان في يد الديلم. ولم يبق في يد السلطان وابن رائقٍ غيرُ السواد والعراق."[1]

إن هذا التاريخ الطويل من التفتت والتشتت السياسي في العالم الإسلامي يدل على أن صفقة عام الجماعة لم تصمدْ أمام حركة الزمان، وأنها عجزتْ في نهاية المطاف عن ضمان استمرار الوحدة السياسية للمسلمين. فعِبرة التاريخ تشير إلى أن الوحدة السياسية الباقية هي الوحدة القائمة على الشورى والتراضي بين أبناء الأمة، لا على القهر وسلطة الأمر الواقع.

كما تدل عبرة هذا التاريخ السياسي الطويل على أن الاستبداد ليس أخفَّ الضررين، ولا خيْرَ الشرَّيْن، بل هو أصل الفتنة وجِذْرها، والسبب المفضي إليها. إنه حرب أهلية مؤجَّلة، وبركان كامن مشحون بالدماء والأشلاء. فلتستعدَّ الشعوب التي تفرِّط في الحرية وتذعن للاستبداد، لجحيم التمزق والحرب الأهلية، عاجلا أو آجلا.

تراكم الصلابة المؤسسية

لم تكن أعراض تمزق الأمة في التاريخ السياسي الإسلامي منحصرة في سقوط دول وصعود أخرى على نحو ما سردناه أعلاه، بل كانت أيضا ظاهرة في الصراعات على السلطة داخل كل دولة من هذه الدول. فالهشاشة المؤسسية قديمة، وهي ترجع إلى بيئة الجزيرة العربية التي وُلدت فيها منذ دولة النبوة والخلافة الراشدة. ولم يستطع أعظم القادة المسلمين التغلب على هذه الهشاشة المؤسسية خلال القرون الستة الأولى من تاريخ الإسلام.

---

1 مسكويه، **تجارب الأمم**، 5/ 459.

ويكفي أن قائدا عظيما مثل صلاح الدين الأيوبي كان جيشه غير متماسك وكانت دولته هشة، فتفككت بُعيد وفاته بمدة وجيزة. وقد لاحظ فوكوياما ذلك، فكتب: "على الرغم من أن صلاح الدين كان قائدا عسكريا كبيرا، وبطلا بالنسبة إلى المسلمين، فقد كانت الدولة التي جمَّعها شديدة الهشاشة، وأشبه ما تكون باتحاد إمارات قائم على صِلات القرابة، أكثر منه دولة مركزية حديثة، ولم يكن جيشه دائما خادما مطيعا للسُّلالة الأيوبية، إذ تفكك إلى مجموعات من الميليشيات المتنافسة بعد وفاته."[1]

ولعل الصلابة المؤسسية لم تبدأ في التاريخ السياسي الإسلامي إلا بعد سيطرة الأتراك على قلب الدولة، ابتداءً من دولة المماليك، وانتهاء بالدولة العثمانية. وقد لاحظ فوكوياما أن المماليك بنوْا "دولة حقيقية [ذات] بيروقراطية مركزية وجيش محترف."[2] كما لاحظ أن نظام الرق العسكري الذي صعد بالمماليك إلى قلب الدولة كان "تكيفا ذكيا مع الواقع، مصمَّما لخلق مؤسسات قوية على مستوى الدولة في أكثر المجتمعات قبلية، وقد نجح إلى حد بعيد كوسيلة لتركيز سلطة الدولة وتعزيزها، لدرجة أنه -برأي الفيلسوف ابن خلدون- أنقذ الإسلام نفسه كدين عالمي رئيس."[3]

وهذه ملاحظة مهمة، وإن كان فوكوياما هنا أخطأ مرتين: أولاهما اختزاله أسباب النضج المؤسسي الإسلامي الذي بدا واضحا منذ عصر المماليك إلى سبب واحد هو ظاهرة الرق العسكري. والواقع أن ذلك النضج المؤسسي كان تراكما لمسار طويل من التعلم والتكيف، ابتداء من وراثة المسلمين للبيروقراطية البيزنطية في الشام ومصر في العصرين الراشدي والأموي، ثم تبنيهم الإدارة الساسانية في العصر العباسي في إحدى أكبر عمليات الاستعارة الثقافية في التاريخ، وأخيرا في وراثة العثمانيين لقلب الإمبراطورية البيزنطية بعد فتح القسطنطينية في القرن الثامن الهجري، وهو ما منح المسلمين فرصة استيعاب التاريخ

---

1 فوكوياما، **أصول النظام السياسي**، 1/ 289.

2 المرجع نفسه.

3 المرجع نفسه، 1/ 271.

الإداري الروماني العريق. وقد أضاف المسلمون إلى ذلك كثيرًا من تجربتهم وممارستهم عبر القرون.

أما الخطأ الثاني في تحليل فوكوياما هنا، فهو خطؤه في فهم مراد ابن خلدون في إشادته بدور المماليك في مصر، وإسهامهم في تجديد نضارة الحضارة الإسلامية. فما أشاد به ابن خلدون -ربما بسبب خلفيته العربية- ليس الشق المؤسسي من حياة المماليك كما تخيَّل فوكوياما، بل ما اتّسمت به حياتهم من روح بدوية، وشجاعة ملحمية، وذلك الذي أنقذ الدولة العباسية من رخاوتها وهَجْعتها الطويلة حسب رأي ابن خلدون:

"حتى إذا استغرقت الدولة في الحضارة والترف، ولبست أثواب البلاء والعجز، ورُمِيت الدولة بكفَرة التتر الذين أزالوا كرسيَّ الخلافة، وطمسوا رونق البلاد، وأدالوا بالكفر عن الإيمان، بما أخذ أهلَها عند الاستغراق في التنعم، والتشاغل في اللذات، والاسترسال في الترف، من تكاسل الهمم، والقعود عن المناصرة، والانسلاخ من جلدة البأس وشعار الرجولية. فكان من لطف الله سبحانه أن تدارك الإيمانَ بإحياء رمقه، وتلافي شمْل المسلمين بالديار المصرية، بحفظ نظامه، وحماية سياجه، بأن بعث لهم من هذه الطائفة التركية وقبائلها العزيزة المتوافرة أمراء حامية، وأنصاراً متوافية.. يدخلون في الدين بعزائم إيمانية، وأخلاق بدوية، لم يدنِّسها لُؤْم الطباع، ولا خالطتْها أقذار اللذات، ولا دنَّستها عوائد الحضارة، ولا كسَر من سَورتها غزارةُ الترف.. فيسترشح من يسترشح منهم لاقتعاد كرسي السلطان، والقيام بأمور المسلمين، عنايةً من الله تعالى سابقة، ولطائف في خلقه سارية. فلا يزال نشْأٌ منهم يردف نشأً، وجيلٌ يعقب جيلاً، والإسلام يبتهج بما يحصل به من الغَناء، والدولة ترِفُّ أغصانُها من نضرة الشباب."[1]

وقد ورثت الدولة العثمانية تلك البذرة المؤسسية المملوكية، وتحررت من كثير من جوانب الضعف الهيكلي والهشاشة المؤسسية التي اتَّسمت بها الإمبراطوريات والدول الإسلامية

1 ابن خلدون، **ديوان العبر**، 5/ 428.

السابقة عليها بشكل عام، فكانت دولة متماسكة صلبة البناء، وقد لاحظ فوكوياما ذلك بدقة فكتب:

"كان العثمانيون أنجح نظام ظهر في العالم الإسلامي على الإطلاق. فقد تمكنوا من تركيز السلطة على نطاق غير مسبوق في المنطقة، اعتمادا على المؤسسات التي أنشؤوها، وحققوا الانتقال من مجتمع قبَلي إلى مجتمع على مستوى الدولة في وقت قصير لافت... وتمكَّن هذا النظام من التغلب على القيود المحدَّدة التي فرَضها التنظيم القبَلي في مجتمعات الشرق الأوسط. فضلاً عن ذلك كلِّه، أوْجد العثمانيون نظاماً لإدارة الأقاليم يمكن التحكم به من المركز... وكانت المؤسسات العثمانية أكثرَ تعقيداً من تلك التي نشأت في عديد من الأنظمة السياسية الأوربية المعاصرة لها في القرن الخامس عشر."[1]

لكن كلاً من دولة المماليك والدولة العثمانية عانت من معضلة أخرى، هي عكس ما عانت منه الدول الإسلامية السابقة عليهما، من عربية وكردية وغيرها. تلك هي مشكلة طغيان المؤسسة على حساب المجتمع. ففي دولة المماليك في مصر تضخمت السلطة العسكرية حتى "كان الجيش في الواقع هو الدولة."[2] وتلك معضلة لا تزال الدولة المصرية المعاصرة تعاني منها، كما أوضح يزيد الصايغ في دراسته عن **جمهورية الضباط في مصر** التي تتربَّع فوق الدولة. فإذا كان "الجيش هو الدولة" في مصر المملوكية -كما لاحظ فوكوياما- فإن دراسة يزيد الصايغ تؤكد أن الجيش لا يزال هو الدولة في مصر المعاصرة، وقد توصل الصايغ إلى أنه "لن تولد الجمهورية الثانية في مصر إلا عندما تُفكَّك جمهورية الضباط."[3]

أما الدولة العثمانية فكانت تعاني من تضخم المؤسسة على حساب المجتمع، إذ "كان المجتمع العثماني شبيهاً بالمجتمع الصيني المعاصر له في عهد سلالة مينغ، من حيث جمْعه بين

---

1 فوكوياما، **أصول النظام السياسي**، 1/ 315.

2 المرجع نفسه، 1/ 289.

3 انظر: يزيد الصايغ، **فوق الدولة: جمهورية الضباط في مصر** (واشنطن: مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، 2012)، 29.

دولة مركزية قوية، ولاعبين اجتماعيين ضعافٍ نسبيا، وغيرِ منظَّمين خارج أُطُر الدولة."[1] وحينما ظهرت قوى اجتماعية منظَّمة في الدولة العثمانية خلال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وتعالت الأصوات الداعية إلى إصلاح النظام السياسي العثماني الذي غدا عتيقا وغير قادر على الوقوف في وجه القوى الأوربية التي كان يتفوق عليها في قرون حكمه الأولى، فلم يستوعب قادةُ تلك الإمبراطورية الإسلامية الشائخة تحدياتِ العصر، وخضعوا لهواجس الخوف من الفتنة التي ظلت تتحكم في ثقافة المسلمين السياسية عبر القرون.

ولعل السلطان عبد الحميد الثاني كان آخر معبِّر عن الفقه السلطاني العتيق الذي ضحَّى بالحرية والشرعية لمصلحة وحدة الأمة، فخسرهما معاً. فقد رفض السلطان عبد الحميد دعوات الإصلاح السياسي في الإمبراطورية العثمانية الشائخة، بذريعة الخوف عليها من الفوضى، وكتب عن ذلك في مذكراته: "الأتراك الشباب قوم خياليون، فإعلان الدستور وتشكيل حكومة نيابية في بلادنا يعني حدوث الفوضى، وانقسام الناس شيَعاً وأحزاباً يقاتل بعضها بعضا، ويؤدي بالدولة العثمانية إلى الخراب."[2]

لم تكن نقطة الضعف الأساسية لدى العثمانيين مشكلة مؤسسية، بل كانت عجزَهم عن التكيف مع عصر الشعوب، وتقصيرَهم في التوفيق بين وحدة الأمة -التي نجحوا فيها نجاحا باهراً- وشرعية السلطة في عصر الجماهير التي فشلوا فيها فشلا ذريعا. ومن الواضح أن عناد السلطان لم ينقذ الإمبراطورية من الخراب، وأن الإصلاح السياسي كان أدْعى لمنْحها شيئا من المناعة الذاتية والتماسك الداخلي في وجه القوى الدولية الطامعة التي كانت تتربص بها. لكن السطان عبد الحميد لم يدرك ذلك. وعلى خُطى السلطان عبد الحميد لا يزال عدد من قادة الدول ذات الغالبية المسلمة اليوم يرفضون الإصلاح السياسي بحُجَّة منع الفوضى، فيعرِّضون دولهم بذلك للخراب والدمار.

---

1 فوكوياما، **أصول النظام السياسي**، 1/ 300.

2 السلطان عبد الحميد الثاني، **مذكراتي السياسية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1406هـ)، 105.

ومع ذلك يمكن القول إن ذلك التراث المؤسسي الذي خلفه المماليك والعثمانيون لم يذهب سدىً. فالجمهورية التركية اليوم متقدمة على بقية دول العالم الإسلامي -خصوصا العربية منها- من الناحية المؤسسية. ولعل ذلك يرجع جزئيا إلى هذا التراث المؤسسي الموروث عن المماليك والعثمانيين. وقد أدرك هنتنغتون ذلك وهو يبحث عن دولة تصلح دولة مركز في الحضارة الإسلامية اليوم، فوجد أن "تركيا لديها التاريخ، وعدد السكان، والمستوى المتوسط من النمو الاقتصادي، والتماسك الوطني، والتقاليد العسكرية، والكفاءة.. لكي تكون دولة مركز. ولكن أتاتورك حَرَم الجمهورية التركية من أن تخلُف الإمبراطورية [العثمانية] في هذا الدور."[1] ثم تساءل تساؤلاً ذا مغزى: "ماذا لو أعادت تركيا تعريفَ نفسها؟ عند نقطة ما يمكن أن تكون تركيا مستعدة للتخلي عن دورها المُحبِط والمُهين كمتسوِّل يستجدي عضوية نادي الغرب، واستئناف دورها التاريخي الأكثر تأثيرا ورُقياً كمُحاور رئيسي باسم الإسلام."[2] ولو كان هنتنغتون حياً اليوم لأدرك صدق تحليلاته، وعمق نظرته إلى المستقبل، وهو يرى تركيا تعيد تعريف نفسها، وتكتشف جذورها، بعد مرور أقل من عَقْدين على صدور كتابه.

خروجٌ على ميراث صفِّين

إن تحكم هواجس الخوف من الفتنة في الثقافة السياسية الإسلامية منذ صفقة عام الجماعة إلى نهاية الدولة العثمانية يوشك أن يتلاشى، وتحل محلَّه ظاهرة نفسية وثقافية جديدة، هي الوقوف في وجه الظلم السياسي، ومقاومته سلما وحرباً. صحيح أن العديد من الشعوب المسلمة قاومت الاستعمار الخارجي وقاتلته في ثورات التحرير الوطنية الكبرى خلال القرن العشرين، وقدمت تضحياتٍ جسيمةً للتخلص من الاستعمار الأجنبي، من الاحتلال الفرنسي للجزائر إلى الغزو السوفياتي لأفغانستان. لكن ثمرات حروب التحرير تلك كانت هزيلة، مقارنة بضريبتها الباهظة من الدماء والأموال: حفنة من الجنرالات الفاسدين

---

1 هنتنغتون، صدام الحضارات، 291.

2 المرجع نفسه، 291.

يتحكمون في رقاب الناس، أو فوضى عارمة يتقاتل فيها إخوة السلاح السابقون على فُتات غنائم الاستقلال. والسبب في ذلك أن الشعوب المسلمة كانت ترى الظلم السياسي الخارجي بوضوح، لكنها لم تَـرَ الظلم السياسي الداخلي بوضوح مماثل، ولا تواضعت على مبادئ أخلاقية وصيغ عملية للتحرر من الظلم السياسي الداخلي. ولا يمكن فصل هذه الظاهرة عن ثقافة الخوف من الفتنة مرة أخرى؛ فتلك الثقافة عودت المسلمين على الصبر على الظلم السياسي ما دام مُقترِفُه ينتسب إلى الإسلام.

لكن هذه الظاهرة شهدت انقلابا مفاجئا في خواتيم عام 2010، حين أحرق الشاب التونسي محمد البوعزيزي نفسه أمام مبنى الولاية في مدينة سيدي بوزيد التونسية. فالصرح العربي المتهاوي ما كان ينفعه الترميم، ولا كانت تُجدي فيه المطالبة. بل كانت متعينةً إعادةُ بنائه من الأساس، وبمنطق المغالبة. لذلك انفجرت المجتمعات العربية ثوراتٍ عاتيةً بعد حادثة البوعزيزي. ولم يحاول شباب الربيع العربي ترقيع الواقع، أو العمل من تحت سقف الاستبداد، كما درجتْ على ذلك القوى السياسية العربية بكل أطيافها خلال القرن العشرين، بل قرر الثورة على الواقع وتغييره. وما أعظم الفرق بين الثورة من أجل الحرية، وبين السعي إلى تعديل ميثاق العبودية!

جاءت ثورات الربيع العربي سعياً للمصالحة مع الذات، من خلال بناء "الدولة المنسجمة" -بتعبير هيجل- التي تتَّحد فيها إرادة الحاكم وإرادة والمحكوم، ويحقق النظامُ السياسي العدلَ الاجتماعي، ويعبِّر عن هوية المجتمع ووجدانه الديني والأخلاقي، بعيداً عن حداثة القشور التي تتبناها نخب علمانية منبتَّة من عمقها الاجتماعي. وكانت حادثة البوعزيزي -التي أشعلت ثورات الربيع العربي- كاشفة عن هشاشة تلك الحداثة الزائفة وما تشتمل عليه من مفارقات. فالعلمانية الحداثية في تونس تفتخر بأنها ساوت بين المرأة والرجل، وفتحت أمام المرأة المساواة في الشغل، بما في ذلك العمل في سلك الشرطة، لكنها لم تحقق الحد الأدنى من الحداثة السياسية الحقة، وهو إلزام الشرطة بالعمل ضمن القانون، وتقييد يدها الباطشة، ومنعها من امتهان كرامة الإنسان التونسي. فكانت صفعةٌ من شرطية

أنثى على وجه البوعزيزي أبلغَ تعبير عن تلك المفارقة، وكان إحراق البوعزيزي نفسَه تحت ضغط الكرامة الجريحة هو الشرارة التي أشعلت ثورات الربيع العربي.

لكن ما يهم دراستنا هنا هو أن الشعوب رفضت الخضوع للمعادلات الفقهية التاريخية العتيقة، وأدركت أن جذر المصاعب التي تعيشها إنما يعود إلى أزمة الشرعية السياسية، كما أدركت أن التضحية بالشرعية يهدم الاجتماع السياسي، أو يُفرغه من مغزاه الأخلاقي والإنساني. وهذا انقلاب في الوعي السياسي لم تعرفه الثقافة الإسلامية منذ نهاية القرن الأول الهجري. ويكفي ذلك دلالة على الأهمية التاريخية للتحول الذي يعيشه قلب العالم الإسلامي منذ خواتيم عام 2010.

ولا بأس أن نستعير من المؤرخ الأميركي كرَينْ برينتونْ عنوان كتابه **تشريح الثورة**[1] فنسعى إلى تشريح ثورات الربيع العربي، من حيث الماهية، والامتداد في الزمان، والتجذُّر في المكان، لعل ذلك يعيننا على فهم أفضل لمسار خروج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية. فبقدر ما توضع هذه الثورات في سياقها الصحيح يمكن التنبؤ بمسار هذه الأزمة الدستورية ومآلاتها.

وقد اجتهد مِن قبْلنا كثيرون في الكشف عن جوهر الثورات العربية. فذهب بعضهم إلى أنها انفجار اجتماعي يعكس التطور الديمغرافي والحضَري في البلاد العربية، ورآها آخرون بحثاً عن العزة وانتصاراً للكرامة الجريحة، ورآها فريق ثالث ترجمةً لتحول فكري، وثمرةً لنضج سياسي، ودليلا على توسع مساحة الوعي لدى الشعوب. ومن المحللين من رأى الثورات العربية امتداداً لحروب التحرير الوطني، ورفضا للاستعمار السياسي الذي ورث الاستعمار العسكري. بينما فسَّرها غيرهم تفسيرا جديدا تماما، فرأوها أثراً جانبياً من آثار الإعلام الجديد، خصوصا مواقع التواصل الاجتماعي.

ونحن نرى كل هذه التفسيرات مفيدة، لكنها جزئية. وبعضُها يخلط جوهر الظواهر الاجتماعية بتجلياتها وآلياتها. فجوهر الربيع العربي -في تقديرنا- هو طموح الإرادة

1 كرينْ برينتون، **تشريح الثورة**، ترجمة سمير الجلبي (بيروت: دار الفارابي، 2009).

الإنسانية إلى العدل والحرية، فهو سعيٌ من الشعوب إلى إثبات الذات، وتحمُّل المسؤولية، والتخلص من عقدة الضحية، وإمساك مصائرها بأيديها. لذلك كانت عبارة: "الشعب يريد" أهم شعار لهذه الثورات.. "الشعب يريد"، لا يتوسَّل، ولا يتسوَّل، وإنما "يريد"!

وضمن السعي إلى فهم ثورات الربيع العربي؛ مال بعض الباحثين إلى تشبيهها بالموجات الديمقراطية التي شهدها العالم خلال القرن العشرين في بعض دول أوربا وآسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية. لكن فوكوياما كان -في تقديرنا- أعمق قراءة لثورات الربيع العربي؛ فقد ذهب إلى أن فهم الربيع العربي في مغزاه التاريخي ومآلاته يقتضي قياسَه على الثورات الأوربية منتصف القرن التاسع عشر، لا على الموجات الديمقراطية التي شهدها العالم في القرن العشرين. يقول فوكوياما: "لعل أوربا القرن التاسع عشر تشكِّل -في الواقع- سابقة أفضل لـ[فهم] التغيير السياسي في العالم العربي،" إذ "توجد تشابهات عدة بين العالم العربي المعاصر وأوربا قبل قرن من الزمان."[1] وقد بنى فوكوياما هذا التشبيه على بعض المعطيات الاجتماعية والثقافية فقال: "يشهد الشرق الأوسط اليوم النوع نفسه من التحول الذي عاشته أوربا في نهاية القرن التاسع عشر خلال مرحلة الانتقال من القرى التقليدية إلى المدن الحديثة، بكل ما يستتبعه ذلك من تفكك وانحرافات وفوضى الهوية."[2]

ويعني هذا الشبه بين الثورات الأوربية والربيع العربي حاجة الشعوب العربية إلى طول النفَس والتشبث بالأمل، والاستعداد لرحلة طويلة إلى الحرية السياسية، ربما تكون أطول من "رحلة" نيلسون مانديلا إلى الحرية، و"هروب" علي عزت بيغوفيتش إلى الحرية.[3] وفي هذا السياق ينتقد فوكوياما الباحثين الذين يحكمون على ثمرات الربيع العربي في بضع سنين، غير عابئين بدرس التاريخ الذي تقدمه الثورات الأوربية، فيقول: "إن المراقبين الذين ينتقدون

---

1 فوكوياما، **النظام السياسي والانحطاط السياسي: من الثورة الصناعية إلى عصر العولمة**، 2/ 545، 547.

2 المرجع نفسه، 2/ 549.

3 إشارة إلى عنوان مذكرات نيلسون مانديلا، **رحلتي الطويلة من أجل الحرية**، ترجمة عاشور الشامس (مارايسنبيرغ: جمعية نشر اللغة العربية، 1998)، وعنوان مذكرات علي عزت بيغوفيتش، **هروبي إلى الحرية**، ترجمة إسماعيل أبو البندورة (دمشق: دار الفكر، 2002).

النتائج الفوضوية لهذه الانتفاضة، ويجادلون بأنها لا يمكن أن تقود -على المدى البعيد- إلى نتائج ديمقراطية إيجابية، يفشلون غالبا في تذكر مدى طول العملية الديمقرطية في أوربا وفوضويتها وعنفها."[1] كما لاحظ فوكوياما أن "كل تلك الحجج المبسطة بأن العرب حالة شاذة، وأنهم سلبيون ويقبلون بالدكتاتورية، سقطت مع أحداث المنطقة بداية عام 2011."[2]

وما ذهب إليه فوكوياما من وضع ثورات الربيع العربي ضمن سياق تاريخي، وتشبيهِها بالثورات الأوربية القديمة، بدل الموجات الديمقراطية الحديثة، مذهب سديد في تشخيصه على الأقل. فما تتسم به المجتمعات المسلمة -خصوصا العربية منها- من انشطارات في الهوية، وما تحمله على أكتافها من أعباء التاريخ، يجعل التحول السياسي الذي تشهده اليوم أشْبهَ بالثورات الأوربية القديمة، منها بالتحولات الديمقراطية في القرن العشرين. لكنْ كان على فوكوياما أن يمدَّ بصره فيما قبل ثورات القرن التاسع عشر وفيما بعدها ليرى الربيع العربي في صورة أوضح. ويقتضي ذلك الرجوع إلى بدايات الثورات السياسية الأوربية في القرن السابع عشر، ثم التعريج بعد ذلك على **عصر الثورة** الأوربي الذي تناوله أريك هوبزباوم في دراسته المنشورة بهذا العنوان، وهو الحقبة الفاصلة ما بين عامَيْ 1789 و1848، ثم ثورات منتصف القرن التاسع عشر. فالبدء من القرن التاسع عشر فقط يحرم دارس الربيع العربي من عبرة كبرى الثورات المعاصرة، وهي الثورات الإنكليزية والأميركية والفرنسية، رغم وجود أوجه شبه بينها وبين ثورات الربيع العربي. فثورات الربيع العربي أشبه ما تكون بثورات القرن السابع عشر في إنكلترا، والثامن عشر في أميركا وفرنسا، رغم أنها حدثت في القرن الواحد والعشرين.

ولسنا ننكر شبها من بعض الوجوه بين ثورات الربيع العربي وثورات أوربا منتصف القرن التاسع عشر، فهي تشبهها في تزامن الثورات والانتفاضات السياسية في أكثر من بلد، كما أنها تشبهها في مراحل الانسداد والارتباك التي سبقتها. لكن ثورات القرن التاسع عشر الأوربية ليست -في تقديرنا- أكثر من امتداد للثورة الفرنسية، وهزات ارتدادية لزلزال

---

1 فوكوياما، **النظام السياسي والانحطاط السياسي**، 2/ 545.

2 المرجع نفسه، 2/ 544.

الثورة الفرنسية الذي هز أوربا كلها عام 1789، ولا عجب أن وجد أدموند بورك -وهو لسان الثورة المضادة الأوربية آنذاك- أن الثورة الفرنسية هي "أُمَّ كل الشرور."[1]

فالأفضل في استخلاص عبرة الثورات الأوربية للثورات العربية أن نرجع إلى الأصل بدل التشبث بالفرع. وسوف نستعرض فيما بعد عبرة الثورات الغربية الأولى (الإنكليزية والأميركية والفرنسية) للشعوب الإسلامية اليوم، بعد أن أشهرت الأمة سيفها على حكامها، ولم يعد الحكام هم وحدهم من يُشْهرون سيوفهم على الأمة. لذلك يحسُن البدء بتحرير مصطلح "الثورة" كما نستعمله هنا، رفعاً للالتباس فيما يأتي من حديث.

الثورة: معناها ومبناها

لا يسعفنا الوضْع اللغوي العربي أحياناً في توضيح معنى الثورة كما نفهمه اليوم. فقد ورد استعمال لفظ "الثورة" بمعنى مؤنَّث "الثور" أي: البقرة! قال الجوهري: "والثور: الذَّكَر من البقر، والأنثى ثَوْرة... مثل عَوْد وعَوْدة."[2] وقال أبو هلال العسكري: "والذكر من البقر يُفرَد بالثور، وربما قيل للأنثى ثَوْرة."[3] وقال الرازي: "والثور من البقر، والأنثى ثَوْرة، والجمع ثِوَرَة كعِنَبة."[4]

لكن بعض الاستعمالات الاشتقاقية أكثرُ إسعافاً؛ لأنها أقرب إلى الثورة بمعناها المعاصر، ومن ذلك استخدام فعل "ثار" و"أثار" بمعنى الغضب والجلَبة والهيَجان. قال ابن سِيدَه: "ثار ثائرُه، وفار فائرُه، وهاج هائجُه: إذا تشقَّق غضباً."[5] وقال الحمْيَري: "ثَوَّره: أي أثاره. ويقال: ثوَّر فلانٌ على فلان شرًا: أي هيَّجه."[6]

---

1 شوفاليه، **أمهات الكتب السياسية**، 2/ 47.

2 الجوهري، **الصحاح**، 2/ 606.

3 أبو هلال العسكري، **التلخيص في معرفة أسماء الأشياء**، ط2، عني بتحقيقه عزة حسن (دمشق: طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1996)، 369.

4 الرازي، **مختار الصحاح**، 51.

5 ابن سِيدَه، **المخصص**، 4/ 80.

6 الحميرى، **شمس العلوم**، 2/ 913.

واستُعمل لفظ الثورة بمعنى العدد الكثير من الناس: "يقال: ثورةٌ من رجالٍ وثروةٌ، يعني عدداً كثيراً."[1] كما يرتبط لفظ الثورة في العربية بقرابة لغوية مع الأخذ بالثأر، لما في الاثنين من معنى الهيَجان والاندفاع، على نحو نجده في قول الرحَّالة المغربي ابن جبير يمدح السلطان صلاح الدين الأيوبي:

ثـأرْتَ لديـن الهُـدى فِي العِـدى ... ولا سَراة إذا جُهَّالهم سـادوا
ثـأرْتَ لديـن الهُـدى فِي العِـدى ... فآثـرك الله مـن ثائـر
وَقمـتَ بنصـر إلَـه الـورى ... فسـمَّاك بِالْمـلكِ النَّاصـرِ[2]

وقد زاد الغموض حول مصطلح "الثورة" في اللغة العربية خلال العصور الحديثة، بسبب ما أحاط به من استخدامات متعارضة ومتضاربة في المعنى والدلالة. فقد استعمله المستبدون -بسوء نية- لإضفاء الشرعية على عدد من الانقلابات العسكرية منذ منتصف القرن العشرين إلى اليوم. كما استعملته الشعوب -بحسن نية- توصيفا لحروب التحرير الوطني، التي سعى عدد منها لتحرير الأوطان وغفَل عن تحرير الإنسان، فضاعت تضحياتها، وصادر ثمراتِها قادةٌ مستبدون لا يختلفون عن المستعمِرين في الظلم، وإن اختلفوا عنهم في الهوية.

فإذا تركنا جانباً الاستخدامَ الطريف للفظ "الثورة" في المعاجم العربية بمعنى البقرة، فإن اشتقاقات الكلمة وظلالَها في لسان العرب تحمل معاني أخرى أهمَّ لموضوعنا هنا، منها: الحركة العنيفة، والغضب، والجلَبة، والهيَجان، والكثرة، والإثارة، والأخذ بالثأر. وواضحٌ أن كل هذه المعاني من أعراض الثورات السياسية وتجلِّياتها. وظهر مصطلح "الثورة" بمعنى التمرد السياسي أو العسكري في كتب التاريخ العربية. فكتب الطبري عن "ثورة الناس بالحَجَّاج بالبصرة."[3]

---

1 الأزهري، **تهذيب اللغة**، 15/ 82.

2 أبو شـامة، **عيون الروضتين في أخبار الدولتـين النورية والصلاحية**، تحقيـق إبراهيم الزيبق (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، 3/ 372-373.

3 الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، 6/ 210.

واستعمل ابن خلدون مصطلح الثورة كثيراً في تاريخه، في سياق حديثه عن الانتفاضات والحروب الكثيرة في عصره وقبل عصره. لكنه لم يميِّز بين ما كان منها ذا رسالة سياسية داخلية مثل "ثورة المرابطين،"[1] وما كان مواجهة بين المسلمين وغيرهم مثل: "ثورة المسلمين بسواحل إفريقية على الإفرنج المتغلبين فيها."[2] ولكنه قصد في الحالتين المواجهة التي تقف وراءها قوة اجتماعية، لا مجرد المواجهة العسكرية بين جيشين.

وليس الغموض في الاستعمال الشائع لمصطلح "الثورة" محصورا في اللغة العربية، فقد لاحظ عالم الاجتماع السياسي كرينْ برينتونْ أن "الثورة من الكلمات التي تتصف بالغموض؛"[3] لأنها "من الكلمات المشحونة بالمحتوى الانفعالي."[4] وفي كل الأحوال فإن لفظ الثورة في اللغة العربية لم يحمل معناه السياسي المتداول اليوم إلا في المعاجم العربية المعاصرة، حيث ورد تعريف الثورة بأنها: "اندفاعٌ عنيفٌ من جماهير الشعب نحو تغيير الأوضاع السياسية والاجتماعية تغييراً أساسياً."[5] وهذا التعريف قريب من تعريفات الثورة في المعاجم والموسوعات السياسية المعاصرة باللغات الغربية. ومنها تعريف جاك غالدستون للثورة بأنها "تغييرات سريعة في مؤسسات الحكم، بوسائل غير دستورية، وبدعم جماعات شعبية عادة، من خلال المظاهرات، والانتفاضات المحلية، وحرب العصابات، والحرب الأهلية، والاحتجاجات الجماهيرية، أو غير ذلك من أعمال ثورية."[6]

---

1 ابن خلدون، **المقدمة**، 200.

2 ابن خلدون، **ديوان العبر**، 5/ 237.

3 برينتون، **تشريح الثورة**، 23.

4 المرجع نفسه، 24.

5 أحمد مختار عمر، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، 1/ 336.

6 Jack Goldstone, "Comparative Revolutions," in *The Encyclopedia of Political Science*, 1477.

واعتبر ديْل يودرْ أن أهمَّ خصائص الثورة السياسية هو "تغيير موقع السيادة"[1] في النظام السياسي. وهذه ملاحظة ثمينة؛ لأن الثورة نقلٌ للسيادة من يد الفرد المستبد والعصبة المتحكمة إلى أيدي المجتمع، لا مجرد نقل للقيادة من يدِ فرْدٍ إلى يدِ فردٍ آخر، أو إلى أيدي قلة قليلة.

ونحن نتفق مع مايكل ريتشاردز في قوله إن "تاريخ العالم مشحون بالانقلابات والتمردات والانتفاضات، لكنه يتضمن -على العكس من ذلك- نماذج قليلة نسبيا من الثورات."[2] ولذلك نميل إلى تعريف الثورة تعريفا معياريا ضيقا بأنها: "حركةُ مغالبةٍ سياسية قوية، ذات عمق اجتماعي كثيف، تسعى لتغيير نمَط الحكم، من أجل تحرير إرادة المجتمع، وتأسيس فضاء سياسي يحقق العدل والحرية، وينقل التنافس السياسي من منطق القهر والتسلط إلى منطق التراضي والتعاقد." فما نقصده بالثورة تحديداً -ونحن نبحث الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية- هو الثورات السياسية الساعية إلى تحقيق مبدأ "التأمر في الأمير" بتحرير إرادة الشعوب من قبضة المستبدين، وإسناد أمرها إليها بلا وصاية.

فغاية الثورات -بهذا المعنى المعياري- ليست استبدال حكام بآخرين، بل التأسيس لقيم جديدة في الحكم، تجعل الحياة السياسية أعدلَ وأنبلَ، وبناءُ فضاء سياسي مفتوح يملك آليات التصحيح الذاتي سلميا. فغاية الثورات السياسية -بالمعنى المعياري الذي نقصده هنا- هي تحرير الشعوب لا حُكْمُها، وذاك ما يميِّز الثورة عن مظاهر الانتقال السياسي العنيفة الأخرى مثل الانقلابات العسكرية. وبهذا يظهر أن الثورة ظاهرة سياسية واجتماعية مركَّبة، وأنها ليست مجرد أنثى الثَّوْر، كما تحاول أن تقنعنا به معاجمُ عربية عتيقة.

وهذا المنحى المعياري في تعريف الثورة مُعين على وضع معايير لنجاح الثورات. وقد جعل ريتشاردز هذه المعايير ثلاثة، هي: تحقيق حرية الفرد، وبناء نظام سياسي مرن ومفتوح، وتحسين ظروف حياة الناس.[3] ونحن نتفق مع ريتشاردز في الشرطين الأولين اللذين نراهما

---

1 Dale Yoder, "Current Definitions of Revolution," *American Journal of Sociology*, Vol. 32, no. 3 (Nov., 1926), 433-441.

2 Michael D. Richards, *Revolutions in World History* (New York: Routledge, 2004), 1.

3 Ibid., 1.

لُبابَ الثورة وغايتها، وقد اعتبر ريتشاردز نفسُه الثورات التي لم تَبنِ نظاما سياسيا مفتوحا -مثل الثورتين البلشفية والإيرانية- ثورات فاشلة على المدى البعيد.[1]

أما تحسين ظروف حياة الناس الذي جعله ريتشاردز شرطا في اعتبار الثورة ناجحة، فهو مظهر عرَضي من مظاهر الثورة، وليس معيارا من معايير نجاحها، خصوصا إذا قُصد به الجانب المادي فقط من حياة الناس. فقد لا تتحسن ظروف حياة الناس المادية بعد الثورة مباشرة، بل قد تسوء بسبب آثار الصراع الثوري، لكن حياتهم المعنوية تتحسن، من حيث توفير الحرية والكرامة وتحرير الإمكان الإنساني الذي يقيده الاستبداد، وهذا يؤدي إلى تحسن مادي على المدى البعيد. فتوجد -بالمعنى المعياري- ثلاثة أنماط من الثورات: ثورات ناجحة مثل الثورات الإنكليزية والأميركية والفرنسية، وثورات فاشلة مثل الثورات البلشفية والمكسيكية والإيرانية، وثورات زائفة مثل العدد الوافر من الانقلابات العسكرية التي تسمَّت ثورات في القرن العشرين.

وقد قدَّم عدد من فلاسفة السياسة وعلماء الاجتماع المعاصرين تفسيرات لأسباب نشوب الثورات. فاقترح عالِم الاجتماع السياسي كرينْ برينتونْ تفسيراتٍ ثلاثةً لنشوب الثورات: أولها تفسير تاريخي، وهو ما يدل عليه استقراء التاريخ البشري بشكل عام من أن البشر يزداد وعيهم بالحرية باطِّراد، حتى يصبح التعايش مع الاستبداد مستحيلا بمقتضى منطق الوعي البشري ذاته.

والتفسير الثاني تفسير نخبوي، وهو تهميش النخبة المتعلمة. فأي سلطة همَّشت النخبة المتعلمة في مجتمعها، ولم تستوعبها سلميا في الحياة العامة، فهي تفتح أبواب الثورة على نفسها، حسب رأي برينتون. ولا وقاية من الثورة -طبقا لهذا المنظور- إلا بمرونة السلطة السياسية، وتكيُّفها مع مطامح النخب المتعلمة التي هي شرارة كل ثورة ورائدُها وحادِيها.

أما التفسير الثالث الذي يقدمه برينتون فهو تفسير مؤسسيٌّ، وخلاصته أن الدول -باعتبارها مؤسسات اجتماعية- إذا ضاقت عن استيعاب ما يَمُور في أحشاء المجتمع من

1 Ibid., 7.

تغيرات فكرية وبنيوية، فإنها تنفجر تحت ضغط الديناميكية الاجتماعية. فمؤسسات الدولة يجب أن تكون مواكبة للحركية الاجتماعية، "وإذ تفشل المؤسسات في التغير، قد ينشأ عدم توازنٍ نسبيٍّ، ويَنْشِب ما نطلق عليه ثورة."[1]

ويتفق فرانسيس فوكوياما -في تفسيره أسباب الانحطاط السياسي- مع برينتون في هذا المنحى المؤسسي من التحليل، حيث يرى فوكوياما أن من أعراض الانحطاط السياسي "التصلب المؤسسي."[2] ولذلك "يحدث الانحطاط السياسي... حين يتجاوز التحديثُ الاقتصادي والاجتماعي التطورَ السياسي، مع تحشيد فئات اجتماعية جديدة تعذَّر استيعابُها ضمن النظام السياسي القائم."[3]

فإذا حدث هذا التصلب فلا مناص من الثورة من أجل الإبقاء على حيوية المؤسسات السياسية، حيث "تستند طاقة المجتمعات على الابتكار المؤسسي إلى قدرتها على تحييد أصحاب المصلحة السياسية الموجودين الذين يعارضون الإصلاح."[4] وبذلك يصبح العنف السياسي سائغا من أجل التغلب على الجمود المؤسسي، وما يترتب عليه من ترسيخ الظلم الاجتماعي وتثبيته، فـ"من المنظور الكلاسيكي يعدُّ العنف المشكلة التي تسعى السياسة إلى حلها. لكنه يصبح في بعض الأحيان السبيل الوحيد لاقتلاع أصحاب المصلحة المتخندقين، الذين يعْترضون التغيير المؤسسي."[5]

وما يعبر عنه فوكوياما هنا بـ"تحييد أصحاب المصلحة" و"اقتلاع أصحاب المصلحة" هو ما يعبر عنه آخرون بالثورة. فالسبب الأساسي للثورة -من هذا المنظور المؤسسي- هو تصلب مؤسسات السلطة وعجزها عن استيعاب حركة المجتمع. ولم تندلع ثورات الربيع

---

1 كرين برينتون، **تشريح الثورة**، 38.

2 فوكوياما، **أصول النظام السياسي**، 1/ 594.

3 المرجع نفسه، 1/ 599.

4 المرجع نفسه، 1/ 596.

5 المرجع نفسه، 1/ 597.

العربي إلا بعد "تصلُّب مؤسسي" مزمن في بنية الدول العربية المعاصرة، وعجزها عن استيعاب الديناميكية الاجتماعية المتحركة في أحشائها. لكن التصلب لم يكن مؤسسيا فقط، بل كان فكريا أيضا، فالمعادلات الفقهية القديمة التي تحكَّم فيها هاجس الخوف من الفتنة -فضحَّت بالشرعية لمصلحة الوحدة- غدت عاجزة عن الاستجابة لمقتضيات العصور الحديثة، فكان لا بد من الثورة عليها. وهذا ما يجعل لتفسير دَيْل يُودَرْ لظاهرة الثورة قيمة خاصة في السياق الإسلامي، فهو تفسير يرى الثورة ظاهرة ثقافية في جوهرها، أما تجلياتها السياسية وغير السياسية فهي مجرد مظاهر للتحول الثقافي:

> "إن الثورات الحقيقية تحدُث بعيدا تحت سطح الحياة الاجتماعية. إنها التغير في نظرة المواطنين إلى مسوّغات المؤسسات والأعراف التي تقف في وجه حركة الحياة التي يطمحون إليها. فالثورة الحقيقية تغيرٌ في النظرة الاجتماعية إلى القيم التأسيسية لنظام المؤسسات التقليدية. أما التحولات السياسية والدينية والصناعية والاقتصادية فهي مجرد تعبيرات ظاهرة عن ذلك التغير العميق [في النظرة الاجتماعية] الذي أخذ مداه قبل ذلك."[1]

إن كل هذه النظريات في أسباب الثورات لها قيمة ثمينة. لكن الثورة بوصفها ظاهرة اجتماعية وسياسية وثقافية مركبة لا يمكن تفسيرها بنظرية واحدة من هذه النظريات. وإذا كان لا بد من التبسيط، فالأَوْلى أن نصوغ كل هذه النظريات في نسيج واحد يشكِّل نظرية جامعة لتفسير ظاهرة الثورة. ونحن نميل إلى أن أسباب الثورة ترجع -إجمالا- إلى سبب عام واحد هو تخلف الدولة عن المجتمع. فهذا هو الحدُّ الجامع الذي تجتمع فيه كل النظريات التي استعرضناها هنا، وقد عبَّرت كل من هذه النظريات عن فكرة تخلف الدولة عن المجتمع، فصاغها منظّرون بلغة فلسفة التاريخ، وصاغها آخرون بلغة السياسة أو الاجتماع أو الاقتصاد، وعبر عنها آخرون بلغة الثقافة والقيم.

---

1 Dale Yoder, "Current Definitions of Revolution," *American Journal of Sociology* , vol. 32, no. 3 (Nov., 1926), 441.

ويؤدي تخلف الدولة عن المجتمع إلى تآكل الشرعية السياسية للأنظمة الحاكمة في أذهان المحكومين، مع انفتاح تلك الأذهان على بدائل أفضلَ وأنبلَ. فإذا كان الحكام والمحيطون بهم يتّسمون بالوعي التاريخي أدركوا مخاطر البركان الثوري الخامد قبل أن ينفجر، وتبنَّوْا إصلاحات وقائية توجِّه طاقة البركان في اتجاه بناء مجتمعات أكثر عدلا ورحمة، فجنَّبوا أنفسهم وشعوبهم دفع ثمن الثورات من الدماء والأموال.

وإذا اتّسم الحكام وبطانتهم بالجهالة، قرؤوا البركان الثوري قراءة سطحية، فاعتبروه سحابة صيف عابرة، وتلكؤوا في الإصلاح. بل ربما تمادوْا إلى محاولة الوقوف في وجه البركان وصدِّه بثورة مضادة لمطامح الشعوب، وهو ما ينتهي بانفجار البركان في وجوههم حمَماً مدمِّرة، تحمل الخراب والدمار للحكام والمحكومين والدول والشعوب.

منهج الإصلاح الوقائي

إن التعريف المعياري للثورة الذي اعتمدناه هنا يجعل هذا المفهوم ضيقا إلى حد ما، فلا يدخل فيه كثير مما يعرف بالثورة في اللغة العربية، الذي يشمل حركات التحرر والانقلابات العسكرية. ولعل أهمَّ الثورات -بهذا المعنى المعياري الذي يهمنا- وأعمقها أثرا في ما بعدها، ثوراتٌ ثلاث، هي: الثورة الإنكليزية (1642-1688)، والثورة الأميركية (1774-1884)، والثورة الفرنسية (1789-1870). لذلك سيكون تركيزنا على عبرة هذه الثورات الثلاث للمجتمعات الإسلامية اليوم، من أجل الخروج من أزمتها الدستورية.

تُقدم هذه الثورات الثلاثُ ثلاثةَ نماذج تستطيع الشعوب المسلمة الاعتبار بها اليوم، واستيعاب دروسها التاريخية بصوابها وخطئها: ثورة انتهت بالتلاقي في منتصف الطريق بين الحاكم والمحكوم هي الثورة الإنكليزية، وثورة انتصرت في وقت وجيز نسبيا وبَنَتْ مؤسسات راسخة هي الثورة الأميركية، وثورة سلكتْ مسالك دموية طويلة وأليمة وراديكالية -حتى بدت وكأنها "محاولة للهروب من التاريخ"[1]- وهي الثورة الفرنسية.

---

1 Richards, *Revolutions in World History*, 4.

ولا تكفي دراسة ظاهرة الثورة، بل لا بد من دراسة ظاهرة الثورة المضادة أيضا، فهي الوجه الآخر لهذا التحول الاجتماعي-السياسي العميق. ومن دون فهم هذه الظاهرة، واستخلاص العبرة من تاريخها، فلن يتوصل الحكام والمحكومون في البلاد الإسلامية إلى كلمة سواء، ولن تستطيع القوى السياسية في هذه البلدان التواضع على سبيل للخروج من الأزمة السياسية العاصفة التي تمزق أحشاء مجتمعاتها اليوم. فلنستعرض شيئا من تاريخ الثورات الإنكليزية والأميركية والفرنسية، ثم نتأمل عبرتها لثورات الربيع العربي اليوم.

بدأت الثورات المعاصرة بأربعة عقود من الصراعات الدموية والحروب الأهلية في إنكلترا منتصف القرن السابع عشر، فكانت الثورة الإنكليزية في تقدير مايكل ريتشاردز "أول ثورة حقيقية في تاريخ العالم."[1] حيث نشبت حرب أهلية طاحنة بين شارل الأول والبرلمان 1642-1649 لسببين: أولهما استبداد شارل الأول وحله البرلمان، وثانيهما سعيه لفرض شعائر كاثوليكية على الغالبية البروتستنتية من شعبه. وانتهت المواجهة بهزيمة شارل الأول ومحاكمته وقطع رأسه عام 1649، فكان أول ملك أوربي يقتله شعبه في ثورة. ثم امتدت الحرب بين البرلمان وشارل الثاني خلال عامي 1651-1653، وانتهت بسقوط الملَكية البريطانية وتأسيس جمهورية كرومويل، ثم حكمه العسكري، ثم حكم ابنه 1653-1659، ثم إعادة الملَكية بإعادة تنصيب شارل الثاني.

وبعد موت شارل الثاني يوم 6 فبراير1685 تولى جيمس الثاني السلطة. ورغم كون جيمس الثاني كاثوليكياً متدينا، وكون شعبه أنكليكانياً (بروتستنتياً) في غالبيته، فقد صادق عليه البرلمان ملكاً، وابتهج به الشعب، وبدا كأنه تجاوز العقبة الدينية في الوصول إلى العرش. لكن جيمس جمع بين التعصب الديني والاستبداد السياسي، وكأنه لم يتعلم شيئا من نهاية أبيه شارل الأول التعيسة.

انتهج جيمس الثاني نهجا استبداديا استفزازيا في التعاطي مع شعبه، فبالغ في مطالبة البرلمان بفرض الضرائب الفاحشة لتمويل حروبه وتطوير جيشه، وطالب البرلمان بإلغاء

1 Ibid., 11.

"قوانين اختبار العقيدة" التي تضمن أن لا يكون أي موظف حكومي كاثوليكياً. وحين رفض البرلمان كلا الطلبين علّق جيمس عمل البرلمان، وتجاهل القوانين السائدة، وملأ بلاطه وإدارته بالكاثوليك، واستقبل (فرديناندو دادّا) سفيرا دائما للبابا في بلاطه. ثم عيّن لجنة دينية موالية للتمكين للكاثوليك في الدولة والمجتمع، وكان من أول قراراتها أن عزلت أسقف لندن البروتستنتي هنري كومبتون.

وفي عام 1686 أصدر جيمس إعلانا استفزازيا يتمنى فيه لو كان جميع سكان مملكته كاثوليكاً! وأمر جميع رجال الدين -وغالبيتهم بروتستنت- أن يقرؤوا هذا الإعلان من فوق منابر كنائسهم. وحينما رفض سبعة من الأساقفة الأنكليكان قراءة الإعلان على كنائسهم أمر باعتقالهم. وفي نفس الظروف وُلد لجيمس الثاني ابنُه جيمس فرانسيس أدوارد، فعمّده كاثوليكياً. وهكذا أدى تجاهل جيمس للبرلمان إلى انتشار الخوف من ميوله الاستبدادية وضعف الثقة بسياساته، وتسببت سياساته الدينية الموالية للأقلية الكاثوليكية في هلع الغالبية البروتستنتية من سعيه إلى جعل البلد كاثوليكياً، ثم جاء تعميد ابنه كاثوليكياً ليرسخ الخوف من استمرار العرش البريطاني بيد الأقلية الكاثوليكية على حساب الغالبية الأنكليكانية البروتستنتية.

وبعد بضعة أيام من تعميد ولي العهد المفترَض كاثوليكياً، كتب سبعة سياسيين بريطانيين إلى أمير هولندا ويليام أوف أورانج -وهو زوج ابنة جيمس (ماري) وسليل الأسرة البريطانية المالكة من جهة أمه- يحثونه على التدخل لإنقاذ بريطانيا. فغزا ويليام بريطانيا ببحريته، وانضم إليه قسم من الجيش البريطاني ومن النبلاء البريطانيين بسبب ضعف الثقة بجيمس. واقتحم ويليام لندن يوم 19 ديسمبر 1688، وهرب الملك البغيض جيمس الثاني إلى فرنسا الكاثوليكية -العدو التقليدي لبريطانيا- ليموت هناك ذليلا، وتموت معه ثورته المضادة. ثم التحقت ابنته ماري بزوجها ويليام، ليتم تتويجهما ملكا وملكة لبريطانيا، لكن على أساس عقد اجتماعي وسياسي جديد.

لكن جورج الثالث ملك إنكلترا خلال الثورة الأميركية لم يتّسم بالواقعية والحكمة السياسية اللتين اتسم بهما سلفُه ويليم وماري. فاتخذت الثورة الإنكليزية المضادة في القارة

الأميركية وجه الحرب الإمبراطورية الخرقاء، إذ لم يكن الأميركيون يرون أنفسهم أكثر من مواطنين بريطانيين يعيشون بعيدا عن موطنهم. وفي أوقات سوء العلاقة ببريطانيا اعتبروا أنفسهم ابناً راشدا تعامله أمه معاملة صبي، كما عبر عن ذلك بنجامين فرانكلين في قصيدة مشهورة له. لكن تلك الأم المتسلطة استمرت في طغيانها، ففرض ملك بريطانيا جورج الثالث ضرائب فاحشة على رعاياه الأميركيين -دون استشارتهم- بعد حرب الأعوام السبعة مع فرنسا التي أنهكت ميزانيته.

وردا على هذا التصرف المنافي للأعراف السياسية السائدة بين المستعمرات الأميركية والوطن الأم، تقدم قادة المستعمرات البريطانية في أميركا بالتماسات عدة إلى ملك بريطانيا يسترحمونه ويؤكدون ولاءَهم له، ويطالبون بإلغاء الضرائب. ولكن بعد يأس من الملك وشد وجذب معه، أعلن قادة المستعمرات البريطانية في أميركا استقلالهم عن بريطانيا في مؤتمرهم القارّي 1775-1776، وتأسيس جمهوريتهم الخاصة.

وسرعان ما ركب جورج الثالث رأسه، وبدلا من البحث عن حل وسط يحفظ به وحدة إمبراطوريته، ويُبقي بيدها مستعمراتها الثرية في أميركا الشمالية، أعلنها حربا هوجاء انتهت بهزيمته بعد ثمانية أعوام من المواجهات الدموية، وباعتراف بريطانيا راغمة باستقلال أميركا في معاهدة باريس عام 1783. وهكذا دفع جورج الثالث بعناده وسوء حساباته الأميركيين إلى بناء هوية موحَّدة فيما بينهم، والانفصال عن الإمبراطورية البريطانية.

طريق استنزاف الذات

توصل عالم الاجتماع الفرنسي ورائد الدراسات المعاصرة لنفسية الجماهير غوستاف لوبون إلى حكمة عميقة، بعدما تأمل طويلاً في تاريخ الثورة الفرنسية، وفي المزالق التي وقعت فيها فرنسا خلال ثمانين عاماً من المواجهات الدامية، والاضطراب الاجتماعي والخراب العمراني، فكتب: "ولو أقلع الأشراف (النبلاء) عن امتيازاتهم قبل ذلك ببضع سنين لاجتُنبت الثورة الفرنسية، ولكن ما العمل وقد وقع ذلك بعد أوانه؟ ولا يفيد ترْك

الحقوق كرها غير زيادة رغائب من تركت لأجلهم، فيجب في عالم السياسة كشف عواقب الأمور، ومنح المطالب طوعا قبل أن يحل الوقت الذي تُمنح فيه كرهاً."[1]

وتألم ضمير الفيلسوف الفرنسي الكبير من المصائر التي صارت إليها الثورة الفرنسية، فتحدث عن "تلك الفاجعة العظمى" و"ذلك التاريخ المحزن،"[2] المضرج بدم الفرنسيين الذي انسكب مدرارا على عتبات الاستبداد بلا ضرورة. وكان السبب الجوهري لكل ذلك "التاريخ المحزن" هو جهالة ملك فرنسا لويس السادس عشر، وتأخيره الإصلاح السياسي عن وقته، وعدم إدراكه عمق الموجة التاريخية التي بدأت في بلاده.

فحينما نشبت الثورة الفرنسية عام 1789 -وهو المكافئ لعام 2011 من الزمن العربي- لم يدرك ملك فرنسا ولا النبلاء ورجال الكنيسة عمق التحول التاريخي الذي تمر به فرنسا، سواء من حيث فاعلية الشرارة الفكرية التي فجّرها فلاسفة السياسة الفرنسيون مونتسكيو، وفولتير، وروسو، أو البركان الاجتماعي المتفاعل في أحشاء المجتمع الفرنسي. وربما يكون أكثر ما يتذكره الناس عن الثورة الفرنسية اليوم هو تلك الأحداث المهولة المعبرة عن راديكالية الثورة، مثل اقتحام سجن الباستيل، وقطع رأس الملك لويس السادس عشر، ثم قطع رأس زوجته الملكة ماري آنتوانيت، بيد أن هذه الأحداث لم تقع في يوم واحد، بل جاءت متباعدة زمنيا، وضمن سياق متدرج لا يُفهم منطق الثورات ومآلاتها بدونه.

فما بين سقوط سجن الباستيل يوم 14 يوليو 1789 -أي بعد اندلاع الثورة بثلاثة أسابيع- ومِيتة السوء التي انتهى إليها الملك والملكة يومي 21 يناير 1793، و16 أكتوبر الأول 1793 -على التوالي- دربٌ طويل ومتعرج، انتقلت فيه الثورة الفرنسية من ثورة سياسية إصلاحية إلى حرب أهلية هوجاء. فلم تبدأ الثورة الفرنسية راديكالية -على نحو ما توحي به الأحداث المثيرة التي اختزنتها الذاكرة الشعبية على مَرّ القرون- بل كان المسعى الذي انتهجه الفرنسيون في بداية ثورتهم مسعى إصلاحيا محضا، وهو تحقيق ما توصّل إليه

1 لوبون، روح الثورات والثورة الفرنسية، 113.

2 المرجع نفسه، 28.

جيرانهم الإنجليز قبل ذلك بقرن، من إقامة ملَكية دستورية تضمن للشعب حقه في حكم نفسه بحرية وعدل، وتحفظ للأسرة المالكة أمجادها التاريخية وكرامتها.

وحتى حينما نجح الثوار في الإمساك بزمام الأمور، وقرر البرلمان الفرنسي اعتبار نفسه مجلسا تأسيسيا، وبدأ في كتابة دستور جديد للبلاد، صِيغ هذا الدستور ليكون أساسا قانونيا لملَكية دستورية في فرنسا، لا لإلغاء الملكية. وقد عبر غوستاف لوبون عن ذلك فقال: "لا شك في أن أكثرية الأمة الفرنسية كانت مَلَكية أيام المجلس التأسيسي الذي هو مَلَكي أيضا، وكان من المحتمل أن يظل الملك قابضا على زمام الحكم لو رضي بنظام ملكي دستوري، ولم يكن عليه إلا أن يأتي بعمل قليل ليتفاهم هو والمجلس،"[1] "ومن كان يجرؤ من رجال سنة 1789 على طلب قتل لويس السادس عشر؟"[2]

وقد صبر الثوار الفرنسيون كثيرا على جهالات الملك لويس، وخياناته المتكررة، وغدره بالثورة، وتحالفه مع أعداء فرنسا "فلم يمقت الشعب الملك لطيشه واستغاثته بالأجنبي إلا بالتدريج، ولم يفكر المجلس الاشتراعي الأول (برلمان الثورة) في إقامة الجمهورية، وكل ما كان يحلم به هو أن تحِلّ ملكية دستورية مكان الملكية المطلقة."[3] ولذلك لم يُلغ الثوارِ الفرنسيون الملكية إلا يوم 21 سبتمبر 1792، أي بعد ثلاثة أعوام من المَلَكية الدستورية.

فالثورة المضادة هي التي حولت الثورة الفرنسية من مطالب إصلاحية تخدم الحاكم والمحكوم إلى حرب وجودية لا تبقي ولا تذر، فقد قاوم الملك الإصلاحات الدستورية رغم تظاهره بالموافقة عليها، وخادع الثوار وهو يتظاهر بتلبية مطالبهم، ثم حاول الهرب من البلاد من أجل الاستظهار بالقوى الأجنبية ضد الثورة، كما قاوم النبلاءُ ورجالُ الكنيسة مبادئَ "الحرية والمساواة والإخاء" التي اتخذتها الثورة شعارا لها، ولم يتنازلوا عن امتيازاتهم إلا بعد فوات الأوان، كما لاحظ غوستاف لوبون. ولم يتحسر لوبون على شيء أكثر من تحسره

---

1 المرجع نفسه، 114.

2 المرجع نفسه، 120.

3 المرجع نفسه، 93.

على الفرص الضائعة في تاريخ الثورة الفرنسية، فرص الانتقال المرن من الاستبداد إلى الحرية دون تدمير الأمة الفرنسية، وهي فرص ضيعتها الجهالة والأنانية السياسية، وقصر النظر الذي اتّسم به كل من الملك لويس وطبقة النبلاء ورجال الكنيسة المستأثرين بالمال والجاه.

ثم توسعت ظاهرة الثورة المضادة الفرنسية، فالتحقت بها الملكيات الأوربية التي أرعبتها شعارات الثورة الفرنسية، فتدخلت لمصلحة الملكية في فرنسا. وتشبه الثورةَ المضادة الفرنسية الثورةُ المضادة العربية التي نعيشها هذه الأيام بنْيةً وأداءً، فقد تشكلت الثورة المضادة للثورة الفرنسية من محاور، أهمها:

أولا: متحزبون للنظام الملكي الفرنسي من داخل فرنسا، خصوصا من طبقة النبلاء ورجال الدين الكاثوليك، وهم المكافئون لبقايا الحزب الوطني في مصر، والتجمع الدستوري في تونس، والمؤتمر الشعبي العام في اليمن، وكتائب القذافي في ليبيا، وحزب البعث والقوى الطائفية المستترة بستاره في سوريا.

ثانيا: منفيون من رجالات النظام القديم، أرغمتهم ظروف الثورة على الهرب من فرنسا فلجؤوا إلى الدول الأوربية المجاورة، واتخذوها قاعدة انطلاق للثورة المضادة في بلدهم، واستظهروا بحكام تلك الدول في مسعاهم لوأد الثورة، وأمثال هؤلاء معروفون في عالم العرب اليوم، فالهاربون من وجه الثورات الذين لجؤوا إلى عواصم عربية معادية للثورات معروفون بالأسماء والعناوين.

ثالثا: الملكيات الأوربية التي أصابها الهلع من سقوط ملك فرنسا، ومن المضمون الكوني لمبادئ الثورة الفرنسية، فانخرطت في عداوة مجانية للجمهورية الجديدة بدلا من إصلاح أنظمتها السياسية واستيعاب شعوبها، والشبه بين تلك الملكيات الأوربية وبعض الملكيات العربية التي تزعمت الثورة المضادة اليوم واضح للعيان، فقد أنفقت ملكيات عربية خزائن دولها لوأد ثورات الربيع العربي.

رابعا: مجموعة من الثوار السابقين الذين ارتدوا عن الثورة بدافع الأنانية السياسية، والانتصار للنفس على المبدأ، بعدما لم يجدوا في الثورة ما توقعوه لأنفسهم من مناصب

وأمجاد شخصية، وأمثال هؤلاء من أهل "الردة الثورية" معروفون، خصوصا في حالة مصر بعد الانقلاب العسكري على ثورتها.

وقد أعان الثورةَ المضادة الفرنسية في مسعاها ثلاثةُ أمور: الشطط الأديولوجي الذي اتسم به بعض الثوار الفرنسيين، وموقفهم المتشدد من كل ما له صلة بالماضي، ومعاداتهم الصريحة للدين، في مجتمع كانت لا تزال جماهيره الريفية متدينة. وثانيها: تفرق كلمة الثوار، وتشتت صفهم، واستهداف بعضهم لبعض، مما أضعف القاعدة الاجتماعية المساندة للثورة، وعزل النخبة الثورية. وثالثها: نقص الخبرة في إدارة الدولة لدى الثوار، حيث كانت حكومة الجمهورية الوليدة "بأيدي هواة"[1] لا يعرفون عن إدارة الشأن العام إلا قليلا، رغم مثاليتهم وتضحيتهم، والتزامهم المبدئي بالقضية.

ومع أوجه الشبه الكثيرة بين الثورة المضادة الفرنسية والثورة المضادة العربية، فلا غرو أن يكون الحصاد في الحالتين متشابها ومريرا. لقد تحول الفعل الثوري الفرنسي -بسبب الثورة المضادة- من مسعىً إصلاحي منطقي إلى غريزة انتقامية هوجاء، وهو ما حدث للربيع العربي اليوم مع استحكام همجية الثورة المضادة، وصعود السلفية الجهادية ردا على ذلك.

وكان من الثمار المريرة للثورة المضادة الفرنسية انتقالُ زمام الثورة من أيدي قادتها الإصلاحيين، من أمثال لا فاييت، ودانتون، ومونيي، إلى قادتها الراديكاليين المتعصبين، من أمثال روبسبيير الذي كان يقول: "إن الجمهورية لا تقوم إلا بإبادة مخالفيها،"[2] وكاريه الذي كان "يُكره ضحاياه على حفر قبورهم ليدفنهم فيها أحياءً،"[3] كما تفعل تنظيمات سلفية وشيعية أحيانا في أيامنا هذه. ووصل الأمر إلى "اعتداء زعماء الثورة الفرنسية على المباني والآثار الفنية التي عدّوها بقايا ماضٍ ممقوت."[4] وهو أمر يشبه أفاعيل بعض التنظيمات

1 D. M. G. Sutherland, *The French Revolution and Empire: The Quest for a Civic Order* (Malden: Blackwell, 2003), 382.

2 لوبون، **روح الثورات**، 123.

3 المرجع نفسه، 139.

4 المرجع نفسه، 140.

السلفية الجهادية ببعض الآثار الدينية والتاريخية في الدول العربية، بناء على تصوراتها الفقهية التي جمعت بين السذاجة والعنف، فالظواهر الاجتماعية تتشابه في كل زمان ومكان مهما اختلفت العقائد والأمزجة الثقافية.

على أن روبسبيير وكاريه ومن لفَّ لفّهما لم يولدوا راديكاليين، بل إن الثورة المضادة -بما اشتملت عليه من تواطؤ الداخل والخارج على المُثل والقيم الإنسانية التي آمنوا بها ودَعوْا إليها- هي التي جعلتهم راديكاليين. فحتى جان بول مارا -المحرض على الثورة الفرنسية وصوتُها الصاخب- ما كان يطمح لأكثر من ملكية دستورية فرنسية، ولم يغير رأيه في هذا الأمر إلا بعد محاولة الملك لويس السادس عشر الهربَ من البلاد لاستنفار الملكيات الأوربية ضد شعبه.[1]

وقد لاحظ غوستاف لوبون -وهو الخبير بنفسية الجماهير- الأثر السلبي الذي خلفته الثورة المضادة في نفسية الثوار الفرنسيين، فكتب: "إن كثيرا من رجال الإصلاح والقضاء -الذين كانوا موصوفين بالحِلم- انقلبوا أيام الهول إلى أناس متعصبين سفاكين للدماء، حقا قد يصير المرء بتأثير البيئة الجديدة امرَأً آخر."[2] وهذه ملاحظة ثمينة تفسر لنا كيف تحول الشباب العربي اليوم من الاحتجاجات السلمية إلى المفاصلة الجهادية. ولولا خيانة الملك للثوار ثم تداعي قوى الثورة المضادة الأوربية ضدهم لما تحول مزاج الثوار هذا التحول. ولولا غدر الثورة المضادة الإقليمية والدولية بالثورات العربية لما نحتْ منحى العنف والحرب المفتوحة.

لقد عانى الحاكم والمحكوم من الثورة المضادة في التاريخ الفرنسي، ويمكن القول إنه لولا الثورة المضادة الفرنسية لما دخل الشعب الفرنسي مسارا دمويا طويلا ومضنيا، ولكانت

---

1 عن التبدل الذي طرأ على موقف مارا، راجع:

Alexander Mikaberidze, "Marat, Jean-Paul" in *Encyclopedia of the Age of Political Revolutions and New Ideologies, 1760 –1815*. Edited by Gregory Fremont-Barnes (Westport: Greenwood Press, 2007), 2:451.

2 لوبون، روح الثورات، 55.

أسرة آل بوربون لا تزال تنعم بالتاج الفرنسي بكل ما يحيط به من المجد والثروة، كما هو حال الأسر المالكة في بريطانيا ودول أوربية أخرى اليوم، ولما كان مصير ملك فرنسا لويس السادس عشر هو قطع رأسه بالمِقصلة، وقطع رأس زوجته ماري آنتوانيت التي وصفها أدموند بورك في كتابه **تأملات في الثورة الفرنسية** الصادر عام 1790 -أي بعد عام من اندلاع الثورة- بأنها كانت "مثل نجمة الصبح مشرقة بالمجد والسعادة."[1]

عبرة الثورات الثلاث

وهكذا يتحفنا تاريخ الثورات الكبرى في التاريخ المعاصر بثلاثة مناهج للتغيير الثوري: المنهج الفرنسي الراديكالي، والمنهج الإنكليزي الإصلاحي، والمنهج الأميركي المركَّب من حرية الإنسان وتحرير الأوطان. وربما يكون المنهج الأميركي الذي جمع بين منطق حركة التحرر الوطني من الاستعمار، ومنطق الثورة السياسية على الاستبداد هو الذي سيسود في العالم العربي في نهاية المطاف.

ولو أردنا تلخيص عبرة الماضي للحاضر من خلال تاريخ الثورات الإنكليزية والأميركية والفرنسية؛ فسنجد أن الثورة المضادة في الحالات الثلاث كانت رهانا خاسرا واختيارا كارثيا على الحكام والشعوب والأوطان. وأُولى الثمرات المريرة للثورات المضادة في التاريخ البريطاني والأميركي والفرنسي هي تضييع فرص الإصلاح السياسي السلمي، والوقوع في مصائب عديدة كان يمكن اجتنابها، ورفع ثمن التغيير على الشعوب، دون أن تنجز الثورة المضادة مبتغاها في وأد الثورة وكبت أشواق الناس إلى العدل والحرية.

فقد أدت جهالة ملوك بريطانيا شارل الأول وشارل الثاني وجيمس الثاني إلى أربعة عقود من الاضطراب السياسي والحرب الأهلية (1642-1688) في بلدهما، حتى جاءت ماري وزوجها ويليام فأنقذا البلاد والعباد من تلك الكارثة، بتحويلها سلميا إلى ملكية دستورية. وضيعتْ جهالة ملك بريطانيا جورج الثالث على بريطانيا فرصة الاحتفاظ

1 شوفاليه، أمهات الكتب السياسية، 16.

بالقارة الأميركية الثرية الفسيحة الأرجاء، مما كان سيضمن بقاء بريطانيا القوة العالمية الأولى إلى اليوم. كما تسببتْ جهالته في نحو ثمانية أعوام من الحرب الخاسرة (1776-1783). وأدت الثورة المضادة الفرنسية إلى ثمانية عقود من الخراب والدمار والاضطراب السياسي في فرنسا (1789-1870)، ثم في أوربا كلها حين غزت فرنسا -بقيادة نابليون- تلك الدول الأوربية التي حاولت غزو فرنسا الثورية، ونشرت فيها جيوشُها الدمار والدماء.

وثمة ظاهرتان تكررتا في تاريخ الثورات المضادة، يمكن أن ندعوهما "اغتيال الاعتدال" و"استيراد الثورة." أما اغتيال الاعتدال فالمقصود به أن الثورة المضادة نقلت الثورات من نهج إصلاحي تفاوضي، وسعيٍ إلى الالتقاء على أرضية مشتركة من الإصلاح السياسي السلمي، إلى مواجهة وجودية هوجاء وعنف أعمى، ناتج عن همجية الحكام في مواجهة المطالب الإصلاحية. وأبلغ مثال على هذا العنف الثوري الأعمى هو أعوام الرعب التي قاد فيها روبسبيير الثورة الفرنسية، فقتَل عشرات الآلاف باسم حماية الثورة، وسعى إلى إبادة كل من له صلة بالنظام القديم. وما جنحتْ إليه ثورات الربيع العربي اليوم من راديكالية، بعد تصاعد الثورة المضادة واشتداد همجية الحكام وظهيرِهم الدولي، مجردُ تجسيدٍ للظاهرة ذاتها، ظاهرة اغتيال الاعتدال في زمن الثورات.

وأما "استيراد الثورة" فالمقصود به انتقال عدوى الثورة إلى الدول التي سعت قياداتُها إلى وأد الثورات في دول أخرى. وقد بدأت هذه الظاهرة مع الثورة المضادة للثورة الفرنسية، فتحولت الثورة الفرنسية "مرضاً معدياً."[1] لقد استوردت الملكياتُ الأوربيةُ الثورةَ إلى بلدانها من حيث أرادت الوقاية من تصدير الثورة الفرنسية إليها. والسبب هو ظلم تلك الملكيات الأوربية للشعب الفرنسي، وسعيها إلى إعادة نظام لويس السادس عشر، رغم أنف شعبه الذي احتقره وثار عليه.

ويبقى الطريق الوحيد الذي برهن على سلامته في تاريخ الثورات الإنكليزية والأميركية والفرنسية هو السبيل الذي سلكه ويليام وماري في بريطانيا. لقد نجحت ماري وزوجها

---

1 Richards, *Revolutions in World History*, 6.

ويليام في ما فشل فيه شارل الأول وشارل الثاني وجيمس الثاني، بفضل وعيهما التاريخي، وتفهمهما روح العصر، واحترامهما إرادة الشعب. فأقر وليام وماري "وثيقة الحقوق" التي أصدرها البرلمان يوم 13 فبراير 1689، وقد تضمنت الوثيقة مبادئ دستورية مهمة، منها حرية التعبير، والعدل في التقاضي، وأن يكون للشعب برلمان يمثله لا يجوز للملك حله، وأن الملك لا يحق له أن يسن قانونا أو يفرض ضرائب إلا بإقرار البرلمان.

وهكذا دشنت الوثيقة نظام الملكية الدستورية في بريطانيا، ثم في أوربا والعالم، وأنهت الحرب الأهلية بهذه المعادلة التي ضمنت للشعب حريته وحقوقه، وللأسرة المالكة تاريخها ومجدها، فكانت فوزا للطرفين لا تزال بريطانيا تنعم بثمراته بعد مضي أكثر من ثلاثمائة عام من تاريخ تلك المصالحة التاريخية. وكان تولي ويليام وماري العرش البريطاني حدثا تاريخيا له ما بعده، فليس غريبا أن دعاه البريطانيون في يومياتهم التاريخية "الثورة المجيدة." وهي ثورة مجيدة حقا، نقلت بريطانيا من الملكية المطلقة إلى الملكية الدستورية، بأقل ثمن من الدماء، وأنهت أربعة عقود من الحروب الأهلية والاضطراب السياسي المدمر. كما ألهمت "الثورةُ المجيدة" شعوبَ أوربا والعالمِ -فيما بعدُ- لتنحوَ نفس المنحى. وكم من ملكيات دستورية متناثرة في قارات العالم اليوم -من كندا إلى ماليزيا- يرجع فضل تأسيسها إلى ذلك المنوال الأخلاقي الذي وضعه ويليام وماري نهاية القرن السابع عشر.

فهل سيستمر قادة الدول والجيوش العربية اليوم في طريق الجهالة الذي سلكه شارل الأول، وشارل الثاني، وجيمس الثاني، وجورج الثالث، ولويس السادس عشر، فدمَّر الأوطان والشعوب، وأهلك الحاكمَ والمحكومَ، وأدى إلى اغتيال الاعتدال في الشعوب الثائرة، واستيراد الثورات إلى البلدان التي لم تصلها بعدُ؟ أم سيختارون طريق الحكمة والمصالحة مع الذات ومع الشعوب الذي سلكه ويليام وماري فأنقذ الحكام والشعوب والأوطان في مصالحة تاريخية دلت عبرة ثلاثة قرون على سلامتها؟

قد يجد البعض أن السؤال أصبح متأخرا عن أوانه، بعد أن تلفَّعت ثورات الربيع العربي بالدم القاني. لكن المصالحة التاريخية على أرضية الإصلاح السلمي -مهما تأخرت عن وقتها- خيرٌ من التمادي في طريق الجهالة واستنزاف الذات. فمآلات الثورة المضادة العربية

التي تعيش شعوبُنا مصائبَها، وتصطلي بجهالاتها اليوم، لن تكون أحسن حالا من مآلات الثورات المضادة الإنكليزية والأميركية والفرنسية.

والأَوْلى بالقادة المستبدين ألا يغتروا بتعثر الثورات العربية اليوم. فعبرة التاريخ تدل على أن فشل الثورات في بداياتها كثيرا ما يتحول زادا لنجاحها في المستقبل. ففشل الثورات الإنكليزية منتصف القرن السابع عشر قاد إلى نجاحها عام 1688، وانهيار الثورة الفرنسية بعد عقد من بدايتها تحول إلهاما لاستمرارها خلال عقود حتى أسست جمهوريتها المأمولة. وفي الماضي عبرةٌ للحاضر وزادٌ للمستقبل.

فليس من اللازم أن يكرر المسلمون في القرن الواحد والعشرين محنة الفرنسيين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ولا أن يخوضوا تلك المسارات الدموية المرهقة التي خاضتها فرنسا وأوربا، فقد تعلمت أمم كثيرة من التجربة الفرنسية والأوربية كيف تنتقل من الاستبداد إلى الحرية بثمن أرخص وزمن أقصر. ولم يكن المسار الفرنسي الأليم حتميا، بل كان يمكن تفاديه بقليل من المرونة الذهنية، وهذا ما لاحظه لوبون فقال عن فرنسا: "لو اتصفت روحها بقليل من المرونة، لتطور نظامها الملكي القديم بالتدريج، ولتخلصت من ثورتها الكبرى ومن نتائجها، ومن سعيٍ شاقٍّ لتجديد روحها."[1] ولا يزال في وسع الرؤساء والملوك وقادة الجيوش في البلاد الإسلامية أن يتعلموا من تاريخ الثورة الفرنسية والثورات الأوربية ما يجب تجنبه في لحظة الثورات، ويتوبوا توبة نصوحا من الثورة المضادة، ومن العداوة الخرقاء لآمال شعوبهم في بناء مجتمعات أكثر حرية وإنسانية.

الكواكبي ومنطق الثورات

وقد قدَّم الفقيه السياسي المعاصر عبد الرحمن الكواكبي أصولا سياسية واجتماعية وثقافية مفيدة للثورات، منها ما يتعلق بنضج الثقافة الثورية وإنضاجها في المجتمع، ومنها ما يتناول العامل الخارجي وأثره في مسار الثورات. وهي أصول جديرة أن يتأملها المسلمون اليوم، وهم يجهدون للخروج من أزمتهم الدستورية المزمنة. يقول الكواكبي في نص جامع لشروط نجاح الثورات:

---

1 لوبون، روح الثورات، 45.

"يجب قبل مقاومة الاستبداد، تهيئة ماذا يستبدل به الاستبداد... إن معرفة الغاية شرط طبيعي للإقدام على كل عمل، كما أن معرفة الغاية لا تفيد شيئا إذا جُهل الطريق الموصل إليها. والمعرفة الإجمالية في هذا الباب لا تكفي مطلقا، بل لا بد من تعيين المطلب والخطة تعيينا واضحا موافقا لرأي الكل، أو الأكثرية التي هي فوق الثلاثة أرباع عددا، أو قوة بأس، وإلا فلا يتم الأمر. حيث إذا كانت الغاية مبهمة نوعا، يكون الإقدام ناقصا نوعا. وإذا كانت مجهولة بالكلِّية عند قسم من الناس أو مخالفة لرأيهم، فهؤلاء ينضمون إلى المستبد، فتكون فتنة شعواء. وإذا كانوا يبلغون مقدار الثلث فقط، تكون حينئذ الغلبة في جانب المستبد. ثم إذا كانت الغاية مبهمة ولم يكن السير في سبيل معروف، ويوشك أن يقع الخلاف في أثناء الطريق، فيفسد العمل أيضا وينقلب إلى انتقام وفتن. ولذلك يجب تعيين الغاية بصراحة وإخلاص، وإشهارها بين الكافة، والسعي في إقناعهم، واستحصال رضائهم بها ما أمكن ذلك، بل الأوْلى حمْل العوام على النداء بها وطلبها من عند أنفسهم."[1]

ففي هذا النص الثمين يُجمل الكواكبي أصول العمل الثوري الناجح في ثلاثة أصول، أولها: وضوح الغاية من الثورة في أذهان الثوار، وتهيئة البديل السياسي عن المستبد قبل خوض الثورة ضده، ويقتضي الوضوح النظري حول البديل في الثورات العربية اليوم التوافق على ضرورة الحكم الديمقراطي ذي المرجعية الإسلامية الذي يضمن الحرية والعدل للجميع، ويحقق للأمة المصالحة مع ذاتها. فالخلاف حول الغاية من الثورة، أو حول شكل البديل السياسي، يضع الثورة على أعتاب الحرب الأهلية العدمية من أول يوم.

والأصل الثاني الذي يدعو إليه الكواكبي هو التوافق بين الطلائع المفجِّرة للثورة على خطة وإستراتيجية واضحة للفعل الثوري، وهذا ما قصده بـ"تعيين المطلب والخطة تعيينا واضحا موافقا لرأي الكل أو الأكثرية." فالخلاف في الخطط وتضارب الاستراتيجيات مَهلكة للثورات، وهو أمرٌ لا يغني عنه الاتفاق على الشعارات والمبادئ العامة.

1 الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، 182-183.

وأما الأصل الثالث فهو نشر الوعي بين جماهير الشعب بفضائل الثورة ومساوئ الاستبداد. فلا يكفي توافق النخب السياسية على ضرورة الثورة واعتبارها واجبا أخلاقيا، بل لا بد من إشهار ذلك وبثه في جماهير الشعب، وإقناع عامة الناس به. فالجماهير هي وقود الثورات، وهي حصن المستبد في الوقت ذاته، ومن يكسبها إلى صفه هو الذي يكسب المعركة في نهاية المطاف.

ويرتب الكواكبي في نص آخر من كتابه هذه الأصول الثلاثة ترتيبا تصاعديا، يبدأ ببناء الوعي العام من خلال "تنبيه حِسِّ الأمة بآلام الاستبداد،" ويمر بالبناء النظري للنظام السياسي البديل عبر "البحث في القواعد الأساسية للسياسة المناسبة." وحينما تثمر هاتان المرحلتان "ظهورَ التلهف الحقيقي على نوال الحرية في الطبقات العليا، والتمنِّي في الطبقات السفلى،" فتلك علامة نضج الظروف، والدليل على أن المجتمع أصبح في حالة ثورية. وحينها يصبح الوقت ملائما لخوض المرحلة الثالثة، وهي "المقاومة والمغالبة،" أي مرحلة الفعل الثوري العملي لإسقاط المستبد.

ولا يملُّ الكواكبي من التأكيد والتشديد على أهمية الأفكار للثوار، وعلى أن الثورات في مسيس الحاجة إلى أفكار واضحة تكون حاديَها ودليلها. وهو لا يقبل الارتجال والاستعجال في مسألة التحضير الفكري والأخلاقي والنفسي للثورة، وبناء القاعدة النظرية الصلبة لها. فهذا الوضوح النظري قد يستغرق زمنا طويلا، ومشاركة عريضة من نخب الأمة وجماهيرها، ولا تكفي فيه "فكرة ساعات أو فطنة آحاد،" بل هو يحتاج إنضاجا هادئا "والأَوْلى أن يبقى ذلك تحت مَخْض العقول سنين، بل عشرات السنين حتى ينضج تماما،" حسب تعبير الكواكبي.

يقول الكواكبي شارحا هذه المراحل الثلاث:

> "والمراد أن من الضروري تقرير شكل الحكومة التي يراد ويمكن أن يستبدل بها الاستبداد، وليس هذا بالأمر الهيِّن الذي تكفيه فكرة ساعات، أو فطنة آحاد، وليس هو بأسهل من ترتيب المقاومة والمغالبة. وهذا الاستعداد الفكري النظري لا يجوز أن يكون مقصورا على الخواص، بل لا بد من

> تعميمه وعلى حساب الإمكان ليكون بعيدا عن الغايات ومعضودا بقبول الرأي العام. وخلاصة البحث أنه يلزم أولا تنبيه حس الأمة بآلام الاستبداد، ثم يلزم حملها على البحث في القواعد الأساسية للسياسة المناسبة لها، بحيث يشغل ذلك أفكار كل طبقاتها، والأوْلى أن يبقى ذلك تحت مخض العقول سنين، بل عشرات السنين حتى ينضج تماما، وحتى يحصل ظهور التلهف الحقيقي على نوال الحرية في الطبقات العليا، والتمني في الطبقات السفلى."[1]

وفي نص ثمين آخر من نصوصه ذات الصلة بالفعل الثوري، يحذِّر الكواكبي الثوار من إيقاظ المستبد على خطرهم عليه قبل أن تنضج ظروف الثورة، فالثورة السابقة لأوانها ذات أثر عكسي في الغالب. يقول الكواكبي: "الحذرَ كلَّ الحذر من أن يشعر المستبد بالخطر، فيأخذ بالتحذر الشديد، والتنكيل بالمجاهدين، فيكثر الضجيج، فيزيغ المستبد ويتكالب."[2]

ونظرا إلى كثافة التدخل الخارجي الساعي إلى تعويق الثورات العربية، فإن من المهم اليوم تذكُّر ما نبه إليه الكواكبي قبل أكثر من قرن من مخاطر وجود "طامع أجنبي" يغتنم فرصة الفوضى المصاحبة لكل الثورات، ويتخذها ذريعة لاحتلال البلاد واستعباد أهلها. فإذا بدأت الثورة في ظروف طمَع أجنبي في الأمة، وضعْف حصانتها الداخلية، وهشاشة دفاعاتها الذاتية، فيمكن أن تتحول الثورة ذاتها إلى ثغرة تقتحم منها قوى خارجيةٌ معاديةٌ ساحةَ الأمة، "فتستولي على البلاد، وتُجدِّد الأسْر على العباد بقليل من التعب، فتدخل الأمة في دور آخر من الرِّق المنحوس." ولعل الكواكبي كان يستحضر هنا الثورة العُرابية بمصر عام 1881 واستغلال بريطانيا ظروفها لاحتلال البلاد عام 1882. وكأنها يتنبأ الكواكبي —وهو يكتب تلك السطور– بمآلات الثورة في بلده سوريا ومدينته حلب بعد مائة وعشرة أعوام من وفاته!

فالحالة الثورية المُثلى في تحليل الكواكبي تتألَّف من أمرين: نضج الظروف الذاتية في الأمة، وعدم وجود طامع أجنبي يغتال الثورة ويقتحم قلب الأمة وهي في حالة شقاق

1 المرجع نفسه، 183–184.

2 المرجع نفسه، 184.

واقتتال. فإذا تحقق هذان الشرطان معاً، أصبح المستبد مُرغَما على الإذعان: إما بالخضوع لمنطق الإصلاح الوقائي -وهو الأقصر طريقا والأرخص ثمنا- وإما بمواجهة الزوال على أيدي شعب أبيٍّ رافض لحياة العبودية، مُصرٍّ على أن يحيا "حياة حقيقة كاملة،" حسب تعبيره. يقول الكواكبي واصفا الفرق بين الثورة المحكومة بقوانينها الذاتية، والثورة التي يستغلها طامع أجنبي لتحقيق مآرب على حساب الأمة الثائرة:

> "إما أن تغتنم الفرصةَ دولةٌ أخرى فتستولي على البلاد، وتُجدِّد الأسْر على العباد بقليل من التعب، فتدخل الأمة في دور آخر من الرِّق المنحوس، وهذا نصيب أكثر الأمم الشرقية في القرون الأخيرة. وإما أن يساعد الحظ على عدم وجود طامع أجنبي، وتكون الأمة قد تأهَّلت للقيام بأن تحكم نفسها بنفسها... يمكن لعقلاء الأمة أن يكلفوا المستبد ذاته بترك أصول الاستبداد، واتباع القانون الأساسي الذي تطلبه الأمة. والمستبد الخائر القُوَى لا يسَعه عند ذلك إلا الإجابة طوعا، وهذا أفضل ما يصادِف. وإن أصرَّ المستبد على القوة، قضوا بالزوال على دولته، وأصبح كل منهم راعيا، وكل منهم مسؤولا عن رعيته، وأضحوْا آمنين، لا يطمع فيهم طامع، ولا يُغلبون عن قلة، كما هو شأن كل الأمم التي تحيا حياة كاملة حقيقية."[1]

وإذا كان الطامع الأجنبي في عصر الكواكبي يمكن أن يعيق مسيرة الثورات، فيرفع ثمنها ويؤجل انتصارها، فإن التداخل الدولي المعاصر زاد من هذا الإمكان، وجعل خروج أي أمة من نيْر العبودية السياسية عسيراً من غير تفهم من الأمم الأخرى، خصوصا الأمم ذات النفوذ الدولي والتاريخ الاستعماري. ويدل مواقف القوى الدولية الثلاث المؤثرة في المنطقة العربية اليوم -روسيا وأميركا وأوربا- على ذلك.

---

1 المرجع نفسه، 184.

على أن العدو الخارجي للثورة لا ينحصر في العدو الخارجي المجاهِر بعداوته، بل يمكن أن يكون خصم الثورة "عدواً في ثياب صديق" بتعبير الشاعر أبي نواس،[1] يتظاهر بدعم الثورة، لكنه يسعى إلى تحويلها حرباً أهلية دائمة، لا غالب فيها ولا مغلوب، كما فعلت أميركا في الثورة السورية وعدد من الثورات العربية الأخرى.

ولعل أبلغَ معبّر عن الموقف الأميركي من الثورات العربية -والثورة السورية تحديدا- هو المنظِّر الاستراتيجي الأميركي أدوارد لوتواكْ، صاحب نظرية "إعطاء الحرب فرصة" التي ترى حلَّ الصراعات العسكرية بترك الحرب مستعرة حتى تُنهِك المتحاربين. وهي ليست نظرية حيادية في إنهاء الصراعات -كما يحلو لصاحبها أن يقدمها- بل هي نظرية انتقائية تتضمن تنظيرا لإبادة شعوب بعينها، وقد تمنى لوتواك لو كانت قاعدته الجهنمية طُبِّقت على حرب البوسنة،[2] وهو ما كان يعني إبادة كاملة لمسلمي البوسنة.

وفي يوم 24 أغسطس 2013 كتب لوتواك في صحيفة **نيويورك تايمز** داعيا إلى تطبيق قاعدته على الثورة السورية، لكن هذه المرة لم يأت حديثه دعوة إلى إبقاء الصراع مستعراً، بل دعوة صريحة إلى تسعيره، وتحويله مَصْهرةً دمويةً عدَمية، وكأن ضحاياه ليسوا بشرا! ففي مقال بعنوان: "في سوريا: ستخسر أميركا إذا كسبَ أيٌّ من الأطراف" كتب لوتواك: "إن الاستنزاف الطويل الأمد في هذه المرحلة من الصراع هو المسار الوحيد الذي لا يضرُّ المصالح الأميركية،" وختم بنصيحة لصانع القرار الأميركي قال فيها: "سلِّحوا المتمردين كلما بدا أن قوات السيد الأسد في صعود، وأوقِفوا دعمهم كلما بدا أنهم سيكسبون المعركة."[3] ولم يكن لوتواكْ مجرد ناصح للإدارة الأميركية ومنظِّر لها، بل هو يؤكد في مقاله -مُحقاً- أن ما أوصى به هو واقع الموقف الأميركي في سوريا.

---

1 إشارة إلى بيت أبي نواس:

إذا امتحــنَ الدنيــا لبيبٌ تكشّــفتْ له عــن عــدوٍّ في ثيــابِ صديقِ.

أبو منصور الثعالبي، **التمثيل والمحاضرة** (بيروت: الدار العربية للكتاب، 1981)، 79.

2 Edward N. Luttwak, "Give War a Chance," *Foreign Affairs* 78/4 (1999), 36-44.

3 Edward Lutwak, "In Syria, America Loses if Either Side Wins." *The New York Times*, August 25, 2013.

أما أوربا فهي أكثر القوى الدولية الثلاث تفهما لثورات الربيع العربي، وتعاطفا مع شعوبه، لكنها فرَّطت فيه تفريطا كبيرا، يدل على قِصَر النظر. إذ يمكن وصف الثورات العربية -بمنطق الجغرافيا السياسية- بأنها ظاهرة متوسطية، فأربعٌ من دوله (تونس وليبيا ومصر وسوريا) دول متوسطية، وإذا أضفنا المغرب لدول الربيع العربي -وهي جديرة بالإضافة إليه- كانت الدول المتوسطية خمسا من أصل ست أو سبع دول.

لقد جاءت ثورات الربيع العربي إيذاناً بأن عصر الفصل بين ضفتيْ المتوسط قد انتهى إلى غير رجعة، فإما أن يعيش أهل الضفتين معاً بكرامة وحرية، وإما أن يغرقوا معاً في بُحيرة دموية. كما أنه جاء إيذانا بأن عصر الاستعمار السياسي قد ولَّى، وأن سياساتِ أوربا العتيقة في حماية المستبدين ووأْد ثورات الشعوب -وآخرها وأد ربيع الجزائر في التسعينيات- سياساتٌ خرقاءُ وقصيرة النظر.

لقد وفَّرت ثورات الربيع العربي فرصة لأوربا لبناء مصداقية أخلاقية، وللتأثير الإيجابي في جوارها، وظهور جار مسؤول عند خاصرتها الجنوبية، وإيجاد بدائل للهجرة غير الشرعية التي تُقِضُّ مضاجع الشعوب الأوربية. وكان الربيع العربي -ولا يزال- فرصة للتلاقي على قاعدة إنسانية جديدة بين العالم الإسلامي والعالم الأوربي. لكن الأوربيين لا يزالون عاجزين عن صياغة رؤية استراتيجية وإنسانية حكيمة للأحداث التاريخية الجارية على الضفة الجنوبية للمتوسط.

مسارات ثلاثة للتغيير

تبدو الثورات العربية اليوم على مفترق طريق. وربما يكون الربيع العربي -في لحظة التأرجح الحالية التي نكتب فيها هذه السطور- يشبه حال أوربا عام 1815، أي بعد انكسار الثورة الفرنسية، ودخول قوى التغيير الأوربية حالة من الارتباك الظرفي. وقد رصد هوبزْباومْ ذلك الارتباك، فكتب:

> "إن التصلب السياسي في أنظمة الحكم الأوربية المطلقة، المتأهبة لمقاومة أي تغيير ليبرالي أو وطني عام 1815، لم يترك حتى لقوى المعارضة المعتدلة خياراً غير القبول بالأمر الواقع، أو الثورة. ولم تكن هذه القوى مستعدة للثورة

بنفسها، إلا إذا اندلعت ثورة اجتماعية لا رجعة عنها، ولا تخسر فيها شيئا إلا مع خاسرين آخرين. وكان على أنظمة الحكم القائمة عام 1815 أن تتداعى وتولِّي الأدبار، وكانت تلك الأنظمة تعرف ذلك، وكان إدراكها أن التاريخ يقف ضدها قد استنزف قواها، وشل قدرتها على المقاومة، فتداعت عندما هبت عليها البوادر الخفيفة لرياح الثورة."[1]

ويمكن لحالة الارتباك الحالية أن تُسفر عن اتجاهات ثلاثة في المستقبل. أولها: هو استمرار الحرب المفتوحة بين الحكام والمحكومين لعقود، وهي حرب ستُنهك المستبدين، وتدمِّر الأوطان، وتهجِّر الشعوب. ولسنا نرجِّح أن يطول أمد الثورات العربية، رغم أن جهات إقليمية ودولية متنفذة تسعى إلى ذلك، أملاً في أن تستهلك الثورة ذاتها وتحرق مجتمعاتها. لكن ثمن استمرار الحروب المفتوحة في قلب العالم الإسلامي سيكون أثره فادحا في العالم كلِّه، وهو سينقل الشرر إلى المُظاهرين للثورة المضادة في الخارج، فلا يمكن أن تصبر الأطراف المتحاربة على استمراره طويلاً، ولا يمكن للقوى الدولية المتنفذة في المنطقة أن تضبط قوة الانفجار. ثم إن الثورة المضادة في العالم العربي أفلستْ، ولم تقدِّم للشعوب ما يمكن أن تسكت عليه أو ترضى به ولو مؤقتا. فبقاء الحرب مفتوحة، أو رجوع الأمر إلى ما كان عليه قبل عام 2010، أمران غير واردَيْن بمنطق حركة التاريخ التي بدأت في قلب العالم الإسلامي.

وثاني المسارات الممكنة هو اتجاه الإصلاح الوقائي المستمَد من عبرة التجربة التاريخية الإنكليزية، وقد بدأت بوادرُ هذا الاتجاه في المملكة المغربية منذ بدايات الربيع العربي. وهذا المسار متاح أمام الملكيات العربية أكثر مما هو متاح أمام "الجمهوريات" العسكرية. فلا يزال لدى الملكيات العربية من الشرعية العُرْفية ما يمْكنها تحويله إلى شرعية دستورية، دون تحميل بلدانها الكثير من آلام الانتقال، أو المخاطرة بخسارة كل شيء. ويكون ذلك بتبنِّي عملية إصلاح وقائي طويل المدى يبدأ بالتحول إلى مَلَكية مختلطة -يشترك فيها الشعب مع

---

1 إريك هوبزْباوْم، **عصر الثورة: أوروبا 1789-1848**، ترجمة فايز الصُّياغ (بيروت: مؤسســة ترجمان، 2007)، 557.

الملوك والأمراء في حكم نفسه- وينتهي بالتحول إلى ملَكية دستورية كاملة، أو "جمهورية ملَكية" كما دعاها بعض الباحثين.[1] وهذا المسار هو ما قصده غوستاف لوبون في دعوته إلى "منح المطالب طوعا قبل أن يحِلّ الوقت الذي تُمنح فيه كرها."

وثالث المسارات الممكنة في مستقبل الثورات العربية هو مسار "الانقلاب العسكري الديمقراطي." وقد جعل الباحث أوزانْ فارولْ علاماتِ الانقلاب العسكري الديمقراطي سبعاً، أهمها ثلاثة، وهي: أن يكون الانقلاب العسكري موجها ضد سلطة متسلطة مستبدة لا ضد سلطة شرعية منتخَبة، وأن يأتي استجابة لحَراك شعبي مُطالِبٍ بالديمقراطية، بمعنى أن يكون تحرك الجيش تابعا لحراك الشعب، لا العكس. وأن يتولى الجيش السلطة لفترة قصيرة، ثم يسلِّم السلطة لسلطة مدنية اختارها الشعب في انتخابات حرة ونزيهة.[2]

ويمكن القول إن فارولْ محقّ -نظريا على الأقل- من حيث إن الجيوش يمكن أن تسهم في التحول الديمقراطي، وتوفر على شعوبها الكثير من الدمار والدماء، إذا غزتها ثقافة سياسية ناضجة وغالبة في المجتمع، لكنه أخطأ في تفاؤله بانقلاب الجيش المصري على حسني مبارك بعد ثورة 25 يناير، حيث اعتبر ذلك فاتحة تحول ديمقراطي، كما كان الحال في البرتغال عام 1974. وقد تبيَّن -بعد نشر دراسة فارولْ بعامٍ- أن انقلاب المجلس العسكري على مبارك لم يكن انقلابا ديمقراطيا، بل كان انقلابا وقائيا غايته منْع أي تحول ديمقراطي، وجنْي ثمرة المواجهة بين النظام المصري الشائخ والثورة الفتية التي كانت على وشك الإطاحة به قبل تدخل الجيش. وقد دعا باحثون إلى مراجعة نظرية "الانقلاب الديمقراطي" بعد الانقلاب يوم 03 يونيو 2013 على محمد مرسي، أول رئيس منتخب في تاريخ مصر.[3]

---

1 John F. McDiarmid (ed.), *The Monarchical Republic of Early Modern England: Essays in Response to Patrick Collinson* (Burlington: Ashgate, 2007), 37, 55, 201, 233.

2 Ozan O. Varol, "The Democratic Coup d'´Etat," *Harvard International Law Journal* 53, no 2 (Summer 2012), 300.

3 من هذه الدراسات على سبيل المثال:

Jonathan M. Powell, "An assessment of the 'democratic' coup theory: Democratic trajectories in Africa, 1952–2012," *African Security Review* 23, no 3, (2014), 1-12.

ولعل الانقلاب العسكري الديمقراطي الوحيد الذي شهدته الدول العربية في تاريخها الحديث هو انقلاب المشير عبد الرحمن سوار الذهب في السودان عام 1985. ومن أسباب كونه انقلابا ديمقراطيا أن تحركات الشعب والقوى السياسية والنقابية السودانية ضد جعفر النميري سبقت أولاً، ثم جاء تدخل الجيش بقيادة المشير سوار الذهب تتويجا لها ومتعاضدا معها، لا التفافا عليها وسرقة لثمارها، كما فعل الجيش المصري عام 2011. ويستحق سوار الذهب -الذي فتح باب الانقلابات الديمقراطية في التاريخ العربي الحديث- ثناءً خاصا في زمن الأنانية السياسية الذي نعيشه، فقد كشف عن زهده في السلطة، ووفائه بوعده، وسلَّم الأمر إلى الشعب عن طيب خاطر.

ويمكن النظر في إسهام قسمٍ من الجيش والأمن التركي في وأد الانقلاب على الديمقراطية التركية منتصف عام 2016 بهذا المنظار أيضا، فهو مثال آخر على الرسالة السياسية الإيجابية التي يستطيع الجيش أن يضطلع بها، وإن كان ما فعله العسكريون ورجال الأمن الأتراك جاء حماية لديمقراطية قائمة ضد انقلاب عسكري سعى إلى اغتيالها، وليس إسهاما في التأسيس لحكم ديمقراطي جديد. ويمكن أن نضيف إلى هذا النموذج مثال الجيش التونسي الذي رفض حماية زين العابدين بن علي والاصطدام بالثوار.

ومهما يكن من انقلابات وقائية ساعية في إطالة عمر الاستبداد -على نحو ما حدث في مصر بعد ثورة 25 يناير 2011- فلا ينبغي أن نعْمَى عن رؤية التحول العميق الذي يتخلّق داخل أحشاء المجتمعات العربية والإسلامية اليوم. وهو تحول لا تتسع له عمليات التجميل الحالية، ولا يمكن احتواؤه بعمليات النصْب السياسي والسطو على ثمرات الثورات، على نحو ما رأينا في مصر. فتغيير قواعد الحكم السياسي -لا الأشخاص أو الأشكال- هو وحده الذي يستوعب المخاض الثوري الراهن. وقد دلت دراسات جديدة على أن الانقلابات العسكرية أصبحت في العقود الأخيرة أقل قدرة على إطالة عمر الاستبداد، أو وقف المسارات الديمقراطية في المجتمعات.[1]

1 Powell, "An assessment of the 'democratic' coup theory," 11.

وفي لحظة من لحظات الزمن العربي المتفجر الذي نعيشه اليوم، قد تتحول الجيوش إلى أداة فعالة من أدوات التغيير الديمقراطي، إذا كفَّت عن الانفصال عن المجتمع، وانحازت إلى صف الشعوب. وقد يأتي هذا التحول بإحدى صيغ ثلاث: إما مشاركة مباشرة من الجيش في دعم قوى التغيير السياسي، أو انشقاق جزء كبير من الجيش عن المستبد فيضطر إلى التنازل، أو تخلِّي الجيش عن الحاكم المستبد الذي لا يستطيع البقاء بدونه. وقد لا يكون غوستاف لوبون دقيقا في تعميمه الذي قال فيه: "لا تتم الثورات إلا إذا دعمها فريق كبير من الجيش." لكن يبدو أنه على حق في قوله: "لم تأفُل الملكية في فرنسة يوم قُطع رأس لويس السادس عشر، بل يوم امتنع جندُه عن الدفاع عنه."[1]

لقد أثمر الربيع العربي حتى الآن خليطا من الثمار السياسية المتضاربة، فقد فشلت الثورة المضادة ولم تنجح الثورة بعدُ. ويبدو المشهد العربي اليوم مركَّبا من إصلاح سياسي واعد، وفراغ سياسي مفتوح على كل الاحتمالات، وانسداد دموي بسبب كثرة اللاعبين وتضارُب أهوائهم. لكن المتأمل من وراء هذا التنوع يرى مسارا واحدا صوب الحرية، ومسيرة واثقة لا رجعة معها للدكتاتورية.

وكما كانت رياح التاريخ العاتية تتحرك ضد الأنظمة السياسية المتصلبة المتشبثة بأذيال الماضي في أوربا مطلع القرن التاسع عشر، حتى عصفت بها وأسقطتها؛ فإن تلك الرياح ذاتها تتحرك اليوم -بعد مائتي عام- ضد الأنظمة السياسية المتصلبة في العالم العربي والإسلامي التي ترفض الإصلاح السياسي. ويبقى ألدُّ أعداء الربيع العربي -شأنه شأن كل الثورات- هو ثقافة اليأس والجبْرية، وضَعْف الأمل في المستقبل، والسلبية بدعوى الحياد. وقد يكون لزاما على الشعوب الثائرة اليوم أن ترشِّد ثوراتها، وتستوعب عِبرة تاريخ الثورات العالمية قبل أن تصل إلى الغاية. وربما تحتاج الشعوب أيضا إلى نصيحة الحكيم الإفريقي نيلسون

1 لوبون، روح الثورات، 28.

مانديلا: "الثورة ليست مجرد ضغط على الزناد، ولكنها حركة تهدف إلى إقامة مجتمع العدل والإنصاف."[1]

فمهما تفعل الثورة المضادة من تأجيل انتصار الثورات، أو رفع ثمنها على الشعوب، فإن عبرة التاريخ تدل على أن الثورات الحقيقية النابعة من وجدان الناس وأعماق المجتمعات قد تنحني وتتعثر، لكنها لا تتلاشى ولا تنكسر. فالربيع العربي من نوع الربيع المتجدد الذي تغنَّى به شاعر تونس -مهدِ الربيع العربي- أبو القاسم الشابي، في أبيات من قصيدته "الصباح الجديد" صدَّرنا بها هذا الكتاب، يقول فيها:

إن سِحْر الحياةْ خالدٌ لا يزولْ
فعلام الشكاةْ من ظلام يحولْ؟
ثم يأتي الصباحْ وتمُرُّ الفصولْ
سوف يأتي ربيعْ إن تقضَّى ربيعْ[2]

على أن خروج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية لا يكفي فيه انتصار الشعوب في ثوراتها على الحكام، فذلك شِقٌّ واحدٌ من حلِّ هذه المعضلة. أما الشِّقُّ الثاني فيتعلق بهوية هذا الانتصار، ومكانة الإسلام في البناء السياسي الذي يعْقبه. وذاك ما نتناوله في الفصل الأخير من هذه الدراسة الذي يركز على تفعيل القيم السياسية الإسلامية في السياق المعاصر.

---

1 مانديلا، **رحلتي الطويلة من أجل الحرية**، 294.

2 أبو القاسم الشابي، **أغاني الحياة** (تونس: الدار التونسية للنشر، 1970)، 235.

الفصل السادس

من القيم إلى الإجراءات

"القرآن كتاب واقعي لا مكان فيه لأبطال الملاحم... لم تستطع المسيحية أن تتقبل فكرة أن يظل الإنسانُ الكاملُ إنساناً، ولكن محمدا ظلّ إنساناً فقط."
علي عزت بيغوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**

"المسألة ببساطةٍ هي أن مزيداً من الديمقراطية يعني مزيداً من الإسلام."
نوح فيلدمان ورومان مارتينيز، "السياسة الدستورية."

تناولنا في الفصل السابق مسألة الانتقال من الفتنة إلى الثورة، باعتباره الشق الأول من إخراج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية، وقد آن الأوان للحديث عن الشق الثاني، وهو الانتقال "من القيم إلى الإجراءات،" أي تفعيل القيم السياسية الإسلامية المنصوصة في القرآن والسنة، بترجمتها إلى قواعد دستورية عملية ومنسجمة مع مقتضيات الدولة المعاصرة، والشروط الاجتماعية للزمن الحاضر.

ويستلزم تفعيل القيم السياسية الإسلامية في الزمن الحاضر تصالح المسلمين مع بقية البشرية، والتحرر من هواجس الخصوصية المفرطة التي تَحْرمهم من التفاعل مع الخبرة السياسية الإنسانية، والتطور السياسي الإنساني الذي أصبح يخدم تفعيل القيم السياسية الإسلامية، على عكس الحال مع ثقافات الإمبراطوريات العتيقة. كما يستلزم هذا التفعيل

انتقال العقل الفقهي الإسلامي من سياق التاريخ الإمبراطوري الذي كانت الدولة فيه تتأسس على قاعدة المشاركة في العقيدة الواحدة، إلى سياق الدولة العقارية المعاصرة التي يتأسس عَقْدها الاجتماعي على الوحدة الجغرافية.

وغنيٌّ عن القول إن القيم السياسية الإسلامية -التي نراها مفتاح الحل للأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية اليوم- ليست مفاهيم الفقه السلطاني الذي وُلد من رحم الإمبراطوريات الإسلامية التاريخية ونشأ في حرَمِها، بل القيم السياسية النصية التي استعرضنا منها جانبا مهما في الفصل الأول والثاني من هذه الدراسة. فلا مناص من تجريد هذه القيم من غواشي التاريخ، ثم وضْعها في سياق الزمن المعاصر، وربطها بالمنعرج الأخلاقي والسياسي الذي تعيشه البشرية اليوم.

فالسبيل إلى تصحيح الانحراف السياسي الضارب بجذوره في التاريخ الإسلامي -منذ القرن الأول الهجري- هو التشبث بالقيم السياسية الإسلامية كما وردتْ في الوحي، والتحرر من مواريث صفِّين السياسية السلبية. وقد عبَّر مالك بن نبي عن ذلك بقوله: "فكل محاولة لإعادة بناء حضارة الإسلام يجب أن تقوم أولاً -وقبل كل شيء- بإعادة سيادة الإيمان الخالص على منطق التسلط السياسي الذي نشأ عن صفين، ولا شك أن هذا يقتضي رجوعاً إلى الإسلام الخالص، أعني تنقية النصوص القرآنية من الغواشي الكلامية والفقهية والفلسفية."[1]

ولن نقلل من شأن التحديات القائمة أمام هذا الاستئناف، نظراً إلى تراكم العوائق القديمة والحديثة. ومن هذه العوائق فقرٌ قديم في الإجراءات والمؤسسات، بسبب الانهيار المبكر لتجربة الخلافة الراشدة، وحلول التجربة الإمبراطورية محلها، بحيث لم يبق من

---

1 مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، 62. وقد تدخل قلم المترجم عبد الصبور شاهين في عبارة بن نبي الفرنسية:

"rétablir la prééminence de la pure doctrine sur "le fait du prince" qui a découlé de Siffin."

ومعناها: "إعادة سيادة الإيمان الخالص على منطق التسلط السياسي الذي نشأ عن صفِّين."
فترجمها شاهين بـ"سيادة الفقه الخالص على الواقع السائد الذي نشأ عن صفين." وهي ترجمة غير دقيقة، ومتأثرة -فيما يبدو- بالكوابح النفسية والمقدسات الوهمية التي تلطِّف العبارات لتلمِّع بعض شخصيات السلف، ولو بخذلان قيم الإسلام.

تجربة الخلافة الراشدة سوى ذكرى طيبة وإلهام أخلاقي صِرْف. ثم انضافت إلى ذلك أعباء التاريخ المتمثلة في اعتياد العقل المسلم على قبول الاستبداد، وتشرُّبه لما دعاه ابن خلدون "خُلق الانقياد" و"دين الانقياد."[1]

ولا ننسى من هذه التحديات ذلك الركام الكثيف من تأويلات النصوص الشرعية بما يخدم الاستبداد ويخذل الحرية، وقيود التراث الفقهي الذي نشأ في أحشاء الإمبراطوريات الإسلامية المتعاقبة، وهو تراث لا ينسجم مع أمهات القيم السياسية الإسلامية، ولا مع فكرة الدولة الوطنية العقارية المعاصرة. لكن العديد من فقهاء الإسلام اليوم لا يزالون يستلهمون ذلك التراث الفقهي، دون وضعه في سياق الزمان.

وأخيرا يأتي ضغط التجربة الاستعمارية والنفوذ الغربي، وقد أثمرا في الثقافة الإسلامية تحدِّيْن جديديْن هما: ظاهرة العلمانية الداعية لفصل الدين عن الدولة تماما، وظاهرة الاجتياح الثقافي القسري التي ولَّدت لدى بعض المسلمين سوء ظنٍّ مَرَضي بكل ما يأتي من الغرب، خيراً كان أو شراً، موافقاً لقيم الإسلام أو مخالفاً. وقد ناقشنا التراث الفقهي، وبينَّا أوجه قصوره وضموره في الفصول السابقة، ويبقى أن نناقش التحدييْن الجديديْن المرتبطيْن بالتجربة الاستعمارية، قبل الخوض في تفاصيل تفعيل القيم السياسية، فلنبدأْ بالتحدي الأول، وهو فصل الدين عن الدولة.

إن أيَّ حل للأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية يجب -في تقديرنا- أن يتَّسم بسِمتيْن اثنتين، أولاهما: أن يكون مُقنعاً للضمير المسلم المتعلق بالقيَم السياسية الإسلامية وبتجربة الإسلام السياسية الأولى، وهذا يستلزم أن لا يكون الحل حلاً عَلمانياً. وثانيهما: أن يكون مُنسجما مع منطق الدولة المعاصرة لا خارجاً عنها أو عليها، وهذا يستلزم أن لا يكون الحل حلاً سَلَفياً مستأسراً للصورة التاريخية المستمَدَّة من الإمبراطوريات الإسلامية الغابرة. ويحتاج هذان التقريران إلى مزيد شرح وبيان.

لقد بدأ حوار جدِّيٌّ حول الإسلام والعلمانية منذ خواتيم الربع الأول من القرن العشرين، بين مدرسة المجرِّدين للإسلام من رسالته السياسية، وهي مدرسة بدأت بوثيقة

---

1 ابن خلدون، **المقدمة**، 177، 194.

الخلافة وسلطة الأمة التي صدرت عن "المجلس الكبير الوطني" [= البرلمان التركي] في أنقرة عام 1923، ونشر نصر حامد أبو زيد طبعة جديدة منها في خواتيم القرن العشرين،[1] ثم بكتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم** الذي صدر لأول مرة عام 1925، وطُبع طبعات كثيرة أهمها الطبعة المصحوبة بالوثائق والردود التي نشرها محمد عمارة عام 2000.[2]

وليس يهمنا تتبُّع تاريخ هذا النقاش، بل ما وصل إليه في العقود الأخيرة. ولا نريد التورط كثيرا في النقاش ذاته، بعدما اشتملت عليه دراستنا هذه من نصوص سياسية إسلامية تبيِّن أن قضية السياسة والحكم ذات حضور كثيف في النص الإسلامي. فنحن ننطلق من التسليم -بناء على أدلة نصِّية كثيفة- بأن القضية السياسية جزءٌ أصيل من منظومة الإسلام الاعتقادية والأخلاقية والقانونية، وبأن النص الإسلامي ثريٌّ بالقيم السياسية، وقادر على تزويد المسلمين -بل كافة البشر- بالإلهام الكافي لبناء أعدل الأنظمة السياسة وأنبلها. لذلك سنكتفي في الحوار مع الذين ينفون وجود الصلة الوثيقة بين الدين والدولة في الإسلام قديما، أو يسعون إلى فك هذه الصلة حديثا، بمثالين لهما خصوصية في نمط خطابهما وطرافة استدلالهما. وهما دعوى حسن حنفي بأن الإسلام دين علماني، ودعوى الجابري بأن فصل الدين عن السياسة كان سائدا في التاريخ الإسلامي، ثم نعرج على ما دعوناه ظاهرة "الرهبانية السياسية" التي يمثلها طه عبد الرحمن ووائل حلاق.

اضطراب في الخطاب

صدر منذ حوالي ربع قرن كتاب **حوار المشرق والمغرب**[3] الذي ضم نقاشا عميقا بين اثنين من مثقفي العرب المرموقين، هما حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، وتناول الحوارُ -ضمن ما تناوله من قضايا كبرى- مسألةَ العلمانية والعلاقة بين الدين والدولة في الإسلام. وقد

---

1 انظر: المجلس الكبير الوطني في أنقرة، **الخلافة وسلطة الأمة**، ترجمة عبد الغني سني بك (القاهرة: دار النهر، 1995).

2 محمد عمارة، **الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق**: دراسة ووثائق (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000).

3 حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب**: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990).

اتّسم طرح حنفي والجابري بشيء من الطرافة والجِدَّة والقُرْب من مُلامسة لُبِّ الموضوع، ولم يَخْلُ من غرابة في التصور وفي التعبير.

لقد توصَّل حنفي والجابري إلى نتيجة متشابهة في موضوع الإسلام والعلمانية، وإن لم تَخْلُ تلك النتيجة من مفارقاتٍ في صيغ التعبير عنها. فقد كشف حنفي عن جذور العلمانية في الديانة المسيحية، وأنها أصلٌ ثابت فيها، لا بدعة طارئة عليها: "فما تمَّ في العصر الحديث من الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية هو عوْدٌ إلى روح المسيحية الأولى."[1] وأوضح أن الأمر مختلف في الإسلام اختلافا كليا، فـ"هذا الموضوع لا شأن لنا به من حيث هو تاريخ غربي صرف."[2] ثم بيَّن حنفي أن استعارة المسلمين المعاصرين لمفاهيم مثل "العلمانية" للتعبير عن مطامحهم وأمانيهم السياسية هو "عجْزٌ منا عن إبداع طريق جديدة للتقدم، من وحْي الواقع، وإمكانيات الفكر، وخِبرات الشعوب، وثِقَلها التاريخي."[3] ونبَّه حنفي على أن رواد الفكر العلماني في العالم العربي في جلهم مسيحيون، فكتب:

> "قام العلمانيون في بلادنا منذ شبلي شميِّل، ويعقوب صروف، وفرح أنطون، ونقولا حداد، وسلامة موسى، ووليّ الدين يكن، ولويس عوض، وغيرهم.. يدعون إلى العلمانية بهذا المعنى الغربي: فصْل الدين عن الدولة، والدين لله والوطن للجميع. والملاحَظ أنهم كلهم كانوا من النصارى وغالبيتهم من نصارى الشام، الذين كان ولاؤهم الحضاري للغرب، ولا ينتسبون إلى الإسلام ديناً أو حضارة، وتربَّوا في المدارس الأجنبية وفي إرساليات التبشير. فكان الأسهل في دعوتهم الصادقة للتقدم والنهوض بالبلاد أخْذ النمط الغربي الذي عرفوه ودعوْا إليه، ورأوه ماثلاً في تقدم الغرب الفعلي."[4]

---

1 حسن حنفي، "العلمانية والإسلام: الإسلام لا يحتاج إلى علمانية غربية،" ضمن: حنفي والجابري، **حوار المشرق والمغرب**، 34.

2 حنفي، "العلمانية والإسلام،" 35.

3 المرجع نفسه.

4 المرجع نفسه،" 35-36.

ونحن نتفق مع حنفي في الجذر المسيحي للعلمانية، وفي أن بعض كبار منظري العلمانية العربية في مطالع القرن العشرين كانوا مسيحيين شاميين، ولا يزال بعض أبرز منظريها في أيامنا مسيحيين شاميين. على أن ما يهمنا منهم هنا هم الذين اتخذوا مدخلا إسلاميا لدعوتهم العلمانية، أمثال جورج طرابيشي، ووائل حلاق.[1] لكن الدعوة العلمانية في العالم العربي لم تكن في الماضي ولا في الحاضر مقصورة على المسيحيين، بل كان من بين دعاة العلمانية العربية دائما -حتى في أشد تعبيراتها فجاجةً- مسيحيون وغير مسيحيين. ويكفي أن نذكر أسماء لطفي السيد وعلي عبد الرازق في الماضي، ونصر حامد أبي زيد وعبد المجيد الشرفي في أيامنا. وقد أدرج حسن حنفي مسلما ضمن اللائحة المسيحية التي قدمها، وهو وليّ الدين يكن (1873 - 1921م) وهو سليل أسرة مسلمة تركية.

كما أن تجريد المسيحيين العرب من الانتساب إلى الحضارة الإسلامية -كما فعل حنفي- ليس أمرا سديداً. فبعض هؤلاء ينتسبون بالفعل إلى الحضارة الإسلامية بمعناها الثقافي. ويكفي أن نعرف أن عدداً وافراً من شعراء نصارى الشام -وأوّلهم شبلي شميِّل الذي صدَّر به حنفي قائمته- امتدحوا النبيَّ محمداً صلى الله عليه وسلم في أشعارهم. وقد حصرتْ باحثةٌ سوريةٌ هؤلاء الشعراءَ وجمعتْ أشعارهم في المدائح النبوية في دراسة خاصة.[2] أما الانتساب إلى الدين الإسلامي فلا يُتوقَّع منهم، وما هم بمُلزَمين بذلك من غير اقتناع حرٍّ بالعقيدة الإسلامية، إذ لا إكراه في الدين.

لكن المثير في تحليل حنفي هو النتيجتان النظرية والعملية اللتان توصَّل إليهما في حواره مع الجابري عن الإسلام والعلمانية. أما النتيجة النظرية فهي أن "الإسلام دين عَلمانيٌّ في

---

1 من أهم أعمال هؤلاء: وائل حلاق، **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**، ترجمة عمرو عثمان (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014). وسنعود إليه بتفصيل فيما بعدُ. وجورج طرابيشي، **هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية** (بيروت: دار الساقي، 2006)، خصوصا الفصل المعنون: "بذور العلمانية في الإسلام،" 19-38.

2 غادة غزال، "المدائح النبوية في شعر المسيحيين العرب المعاصرين: دراسة في التعايش الديني والتواصل الثقافي،" (رسالة ماجستير بكلية الدراسات الإسلامية، جامعة حمَد بن خليفة، الدوحة، 2016). وقد تضمنت الرسالةُ أبياتاً لشبلي شميِّل في الصفحة 56.

جوهره، ومن ثَمَّ لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه مستمَدَّة من الحضارة الغربية،"[1] وأن "الشريعة الإسلامية شريعة وضعية."[2] وأما النتيجة العملية فهي ضرورة التركيب بين ما يسعى إليه العلمانيون من تقدُّم دنيويٍّ، وما يسعى إليه الإسلاميون من صيانة الهوية الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية، فكتب: "التحدِّي لنا هو كيف يمكن تحقيق أهداف الفريق العلماني، ما تصبو إليه مجتمعاتنا من حرية وتقدم، وفي الوقت نفسه كيف نستطيع تحقيق أهداف الفريق الثاني [الإسلامي]، وهو تطبيق الشريعة الإسلامية، منعاً للازدواجية بين الدنيا والدين، بين العمل والإيمان، بين الشريعة والعقيدة؟"[3] وخلاصة هذا التركيب -في رأي حنفي- هو التركيز على المقاصد الكلية للشريعة، وإطلاق الاجتهاد في التشريعات الإسلامية العملية، وقد نحا باحثون في قضية الدستور الإسلامي -مثل الأستاذة آصفة قريشي- نحوَ هذا الاتجاه المقاصدي الذي تبناه حسن حنفي، وسنعود إلى نقاش آرائهم بتفصيل فيما بعد في هذا الفصل.

أما الجابري فقد أوضح أن "العَلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة غير ذات موضوع في الإسلام؛ لأنه ليس فيه كنيسة حتى تُفصل عن الدولة،"[4] وأن "القول بأن الإسلام دين لا دولة هو في رأيي قولٌ يتجاهل التاريخ."[5] وهذا تقرير دقيق لحقيقة ماثلة في النص الإسلامي، وواقعٌ معلوم في التاريخ الإسلامي. ثم توصّل الجابري إلى أن "مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيَّفة... وفي رأيي أنه يجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي، وتعويضه بشعاريْ الديمقراطية والعقلانية."[6]

---

1 حنفي، "العلمانية والإسلام،" 38.

2 المرجع نفسه، 37.

3 المرجع نفسه، 36-37.

4 الجابري، "الإسلام ليس كنيسة كي نفصله عن الدولة،" ضمن كتاب: حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب**، 44.

5 المرجع نفسه، 40-41.

6 المرجع نفسه، 39.

وقد ميَّز الجابري مسألة فصل الدين عن الدولة -الذي يراه غير ذي موضوع في المجتمعات الإسلامية- عن مسألة فصل الدين عن السياسة، فكتب: "أما إذا كان المقصود هو انفصال العلماء عن الأمراء، والجند عن الرعية، أي ما نعبر عنه اليوم بفصل الدين عن السياسة، وعدم السماح للجيش بالانخراط في الأحزاب السياسية، فهذا ما حدث فعلا منذ معاوية كما رأينا، وهو ما يشكل الجزء الأعظم من التجربة التاريخية للأمة الإسلامية."[1]

والواقع أن الإسلام ليس ديناً علمانيا، وأن الشريعة الإسلامية ليست شريعة وضعية كما ادَّعى حسن حنفي، فالقانون الإسلامي ديني ومدني في الوقت ذاته، ولا يصلح وصفه بأنه قانون ديني محض أو مدني محض. بل إن هذه المصطلحات المسيحية الجذور لا تتسع لفهم الشريعة الإسلامية، بل تؤدي إلى قياسات كاريكاتورية، مثل حديث جورج طرابيشي عن "الإسلام المكي الروحي والإسلام المدني الزمني"[2]! في حين أن الإسلام المدني ظل مشحونا بالروحانيات رغم كثافة عنصر التشريع فيه، وأن الإسلام المكي كان مشحونا بالنصوص السياسية رغم كثافة العنصر الاعتقادي فيه، كما برهن على ذلك التيجاني عبد القادر في دراسته عن **أصول الفكر السياسي في القرآن المكي**.[3] ويكفي أن قيمة الشورى -وهي جذر أهم البناء السياسي في الإسلام- وردت في سورة الشورى المكية.

أما تمييز الجابري بين "فصل الدين عن الدولة" و"فصل الدين عن السياسة" فهو مجرد تكلف يزيد الغامض غموضا، ولا يقدم إيضاحا للإشكال. ولو افترضنا جدلا أن هذا الفصل وُجد منذ أيام معاوية -وهو افتراض لا تزكِّيه وقائع التاريخ- فليس ذلك بحُجَّة أخلاقية على المسلمين اليوم، خصوصا مع اتفاق الجابري معنا على أن عهد معاوية كان بداية انحراف أخلاقي خطير في مسار التاريخ السياسي الإسلامي. وما وصفه الجابري من انفصال العلماء عن الأمراء، والعوام عن الجند، بعد صدر الإسلام، هو إشارة إلى قول ابن العربي الأندلسي:

---

1 المرجع نفسه، 44.

2 طرابيشي، **هرطقات**، 22.

3 انظر: التجاني عبد القادر حامد، **أصول الفكر السياسي في القرآن المكي**، خصوصا مدخل الكتاب.

"كان الأمراء -قبل هذا اليوم وفي صدر الإسلام- هم العلماء، والرعية هم الجند، فاطَّرد النظام، وكان العوام القُوَّاد فريقا، والأمراء آخر. ثم فصل الله الأمر بحكمته البالغة، وقضائه السابق، فصار العلماء فريقا، والأمراء آخر، وصارت الرعية صنفا، وصار الجند آخر، فتعارضت الأمور، ولم ينتظم حال الجمهور، وطرح الناس عن الطريق، ثم أرادوا الاستقامة بزعمهم فلم يجدوها، ولن يجدوا أبدا، فإنه من المحال أن يبلغ القصدَ مَن حادَ عنه."[1]

وما يشير إليه ابن العربي هنا مجرد تمايز مؤسسي يحدث في أي مجتمع تطورت مؤسساته، ولا علاقة له بفصل الدين عن الدولة، ولا بفصل الدين عن السياسة. بل إن هذا التمايز هو التطور الطبيعي في مجتمع -مثل مجتمع الجزيرة العربية- لم يكن يعرف تقاليد الدولة والمؤسسات. فاعتبار ابن العربي هذا التمايز انحرافا عن الجادة، عجزٌ منه عن إدراك الهشاشة المؤسسية التي كانت موجودة في دولة صدر الإسلام، بسبب بيئة الجزيرة العربية الخالية من تقليد الدولة التي وُلدت فيها.

وقد أبْعَدَ الجابري النجعةَ كثيرا، حين اعتبر كلام ابن العربي دليلا على "انفصال الدين عن السياسة" منذ صدر الإسلام، وهو في هذا مستأسرٌ لرؤية غربية مسيحية ترى الدين متجسِّداً في رجال دينٍ ومؤسسة دينية، وتعتقد أن الدولة الإسلامية هي التي يحكمها علماء دين، لا أمراء سياسة، وهذا مفهوم غريب عن روح الإسلام ونصه وتجربته التأسيسية. وإذا استثنينا نظرية ولاية الفقيه المستحدَثة في الفكر السياسي الشيعي المتأخر -وقد رفضها علماء شيعة لهم اعتبارهم من أمثال محمد مهدي شمس الدين- فليس من سِمات الدولة الإسلامية أن يحكمها علماء الدين، بل المطلوب أن تحكمها قِيم الدين. ولا علاقة لتفرغ الفقيه للفقه، والسياسي لإدارة الشأن العام، والعسكري لحماية دولته، بفصل الدين عن السياسة. والحال أن هذا التمايز المؤسسي يمكن أن يتم في سياق إسلامي أو في سياق علماني، ولا علاقة له بالمرجعية الأخلاقية والقانونية للدولة.

---

1 نقل هذا القولَ عن ابنِ العربي ابنُ الأزرق في **بدائع السلك**، 391.

لم يكن الجابري من ذوي النزعة العلمانية الفجّة، ولا الموقف الأديولوجي الصُّراح المعادي للإسلام، كما أنه ليس ممن تنقصهم العُدَّة المنهجية، ولا الكفاءة العقلية. لكن نقطة الضعف الكبرى في تراثه وجهده الفكري العظيم هو تفريطه في الاستمداد من النص السياسي الإسلامي، أقصد القرآن الكريم والسنة الصحيحة. وقد وقع كثيرون في هذا التفريط بسبب زهدهم في النص السياسي الإسلامي، أو تعاليهم في التعامل معه. وأدى هذا الزهد في النص الإسلامي أو التعالي إلى أخطاء فادحة وقع فيها عدد من الباحثين.

فبعد تسويد مئات الصفحات في توصيف "العقل السياسي العربي" عبر التاريخ، اكتفى الجابري بالتلميح السريع إلى آيتين: "وأمرهم شورى بينهم" "وشاورهم بالأمر" وحديثين: "أنتم أعلم بشؤون دنياكم" و"كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته،" ودعا إلى اتخاذ هذه النصوص الأربعة أساسا لـ"إعادة تأصيل الأصول التي تؤسس النموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية."[1] وكأن القرآن الكريم والسنة النبوية لم يرد فيهما في باب القيم السياسية سوى آيتين اثنتين وحديثين اثنين! وهذا تفريط ما كان يصلح أن ينبني عليه حكم إطلاقي بشأن الإسلام والسياسة.

وقد أدى هذا التفريط إلى إطلاقات ضعيفة وصياغات مرتبِكة في فكر الجابري، منها ما ذهب إليه من أن عدم وجود نص على خليفة للنبي صلى الله عليه وسلم بالاسم، وعدم تحديد إجراءات عملية في اختيار الخليفة، دليل على أن الإسلام "لم يشرِّع للدولة كما شرَّع للدين."[2] وهذا القول يمكن قبوله لو ميَّز صاحبه بين المجال القِيَمي والمجال الإجرائي من التشريع. لكن الجابري لم يُوفَّق -للأسف- إلى ذلك التمييز، بل خلط بين المجالين، وأطلق حكما عاما ادَّعى فيه أن "القرآن لم يتعرَّض لمسائل الحكم والسياسة ولا لشكل الدولة."[3] وأنه "ليس هناك نظام للحكم شرَّع له الإسلام."[4]

---

1 الجابري، **العقل السياسي العربي**، 372.

2 المرجع نفسه.

3 المرجع نفسه، 356.

4 المرجع نفسه، 371.

وهذا خلل فادح في الفهم والتحليل، سببه عدم التمييز بين القيم والمبادئ من جانب، والإجراءات والمؤسسات من جانب آخر، فـ"مسائل السياسة والحكم" و"نظام الحكم" أشملُ من مجرد "شكل الدولة." والتنصيص على مسائل السياسة ونظام الحكم لا يستلزم بالضرورة التنصيص على شكل الدولة. بل إن أهم مسائل السياسة والحكم هي القيم الأخلاقية والتشريعية التي تضبط مسألة بناء السلطة وتداولها، وقد أفاض الإسلام في هذا إفاضة شاملة، كما رأيناه من خلال حشد كثيف من نصوص القرآن والسنة في الفصلين الأول والثاني من هذه الدراسة.

أما "شكل الدولة" فهو مسألة إجراءات، لا مسألة قيم، وهذا أمر لم يضع له الإسلام تشريعا طبعاً، وما كان ليضع له تشريعا ثابتا أصلاً، وهو موضوع دائب الحركة والتغير. فما رآه الجابري هنا قصوراً في التشريع، هو في جوهره حيوية ومرونة في النص الإسلامي، تمكِّنه من الانسجام مع حركة الزمان واتساع المكان. لكن يبدو أن الجابري لم يدرك الحكمة من تنصيص الإسلام على القيم والمبادئ الناظمة لحياة الناس السياسية، وإغفاله مسألة المؤسسات والإجراءات لكي يطوِّعها الناس لثقافتهم وظروفهم في كل عصر ومصر. لقد شرَّع الإسلام للدولة تشريعات ضافية في شكل قيم سياسية ودستورية، لكن التشريع الإسلامي في الشأن السياسي لم يكن تفصيلا فرعيا إجرائيا يقيِّد إرادة الناس، ويصطدم بحركة الزمان.

على أن الأسوأ من خطأ الجابري أخطاءُ علمانيين آخرين اعتبروا الإسلام خروجا على فكرة الدولة ذاتها، ومن هؤلاء برهان غليون الذي ذهب إلى أن رسالة الإسلام السياسية إلى المسلمين تتضمن "تكليفهم بالقضاء على كل الدول في سبيل نشر الرسالة، والذهاب إلى ما وراء كل حدود، والوصول إلى قلب البشرية في كل مكان... والواقع أن النبوة [في الإسلام] لا تقود المؤمنين إلى الدولة، ولكنها تدعوهم إلى الخلاص من مخاطر الدولة والدنيا معاً... لقد باع المؤمنون أنفسهم لله... ولم يطالبوا لقاء ذلك بفائدة أو بمقابل على الأرض، وهكذا ما كان من الممكن الحديث عن دولة إسلامية أو غير إسلامية."[1] وهذه النتائج التعميمية

---

1 برهان غليون، **نقد السياسة: الدين والدولة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2007)، 58-59.

المتعجلة تكشف عدم اطلاع كاتبها على ثراء النص السياسي الإسلامي، واستئساره -مثل علمانيين كُثر في العالم الإسلامي- للمنظور الغربي ذي الجذور المسيحية.

وكأنما نجد في كلمات برهان غليون هنا صدىً لثنائية "مدينة الرب" و"مدينة الإنسان" لدى القديس أغسطين، وهما مدينتان تنطلقان من دوافع متعارضة، وتسعيان إلى غايات متناقضة، على عكس المنظور التوحيدي الإسلامي الذي يجمع بين الوعد الدنيوي والأخروي: "من كان يريد ثواب الدنيا فعند الله ثواب الدنيا والآخرة،"[1] "وعَد اللهُ الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحاتِ ليستخلفنّهم في الأرض كما استخلَف الذين من قبلِهم، وليُمكّننّ لهم دينَهم الذي ارتضى لهم، وليُبدلنّهم من بعدِ خوفِهم أمناً."[2]

وتبقى وصية الجابري بالتخلص من "شعار العَلمانية" هي الأحكمُ في السياق الإسلامي اليوم من الناحية العملية. فرغم أن الجابري لم يقدم حلاً للعُقد النظرية ذات الصلة بموضوع الإسلام والعلمانية، فقد قدَّم حلا عمليا ظرفيا، فذهب إلى أنه "يجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي، وتعويضه بشعاريْ الديمقراطية والعقلانية،"[3] وهذا خيار سليم، لو سلكتْه النخبُ السياسية في البلدان الإسلامية لوفَّرت على ذاتها الكثير من الصراعات واستنزاف الذات، وسهلت على نفسها بناء الإجماع الأخلاقي الضروري لأي حكم سياسي عادل. فقد أصبح مصطلح العلمانية مشحوناً بالدلالات السلبية في الضمير الجمعي الإسلامي، والأفضلُ -كما لاحظ الجابري بنفاذ بصيرة- التحررُ من هذا المصطلح تماما.

نهاية العلمانية القهرية

وعلى عكس ما ذهب إليه علمانيون عرب، فنحن نرى أن التلاقي بين الإسلام والكسب الديمقراطي المعاصر تلاقٍ حتمي، لكنْ بناءً على قاعدة معيارية صلبة من القيم السياسية الإسلامية، لا تلفيقا سطحياً وذوقياً. كما نرى أن مصير الحضارة الإسلامية اليوم -وربما

---

1 سورة النساء، 134.

2 سورة النور، 55.

3 الجابري، "الإسلام ليس كنيسة،" 39.

الحضارة الإنسانية كلها- مرهون بالتشبث بالقيم السياسية الإسلامية النصية، لا بالتخلي عن تلك القيم أو تجاهلها. ويبدو أن وعي المسلمين بهذه الحقيقة يزداد يوما بعد يوم، فقد لاحظ بدقةٍ شهرام أكبرزاده وعبد الله سعيد أنه "أصبح من غير الممكن -أكثر فأكثر- أن تُقنع العالم الإسلامي بلغةٍ علمانية."[1] ولا يَستغرب ذلك من يدرك كثافة النص السياسي الإسلامي، وإلهام التجربة الإسلامية المبكِّرة خلال دولة النبوة والخلافة الراشدة.

ومهما يكن من أمر، فإن الخروج من المفارقة الأخلاقية الأليمة بين القيَم السياسية الإسلامية وتاريخ المسلمين وواقعهم السياسي، لن يتحقق بناءً على وهْم القفز على القيم السياسية الإسلامية إلى نظام علماني مُنْبتٍّ من التربة الاجتماعية والثقافية في المجتمعات الإسلامية. فقد جرَّب قادة علمانيون ذلك خلال القرن العشرين -ومنهم كمال أتاتورك والحبيب بورقيبة- وسعوْا إلى إعادة هندسة المجتمع والدولة بعيداً عن الإسلام، فخابت جهودهم، وبرهنت على أن الدولة العلمانية مستحيلة التحقق في العالم الإسلامي، على عكس الدعوى المتداولة هذه الأيام عن استحالة الدولة الإسلامية.

وأوضحُ برهانٍ على أن الدولة العلمانية مستحيلة في العالم الإسلامي هو أن العلمانية ظلت في المجتمعات المسلمة المعاصرة -على الدوام- مساراً قهرياً، لا خياراً ديمقراطياً، وأي خيار قهري لا مستقبل له في عصر الجماهير الذي نعيشه. وقد لاحظ الباحث التركي أحمد كورو -من خلال المقارنة بين العلمانيتين الفرنسية والتركية، وكلتاهما علمانية خشِنة- الفارقَ بين المسار التاريخي في كل من تركيا الكمالية وفرنسا الثورية: فـ"في الأيام الأولى للجمهورية الفرنسية الثالثة خطط الكاثوليك لاحتواء النفوذ الجمهوري في البرلمان من خلال سيطرة الملكيين على الرئاسة والجيش... وعلى العكس من ذلك، ففي الحالة التركية حاول أتباع العلمانية الحازمة الحد من صلاحيات البرلمان المنتخب، من خلال الهيمنة الكمالية على الرئاسة والجيش والقضاء."[2]

---

1 Akbarzadeh and Saeed, *Islam and Political Legitimacy*, 169.

2 أحمد كورو، **العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين: الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا**، ترجمة ندى السيد (بيروت: الشبكة العربية، 2012)، 369-370.

وقد أنتج هذا الاختلاف في الماضي اختلافاً في الحاضر، نظراً إلى الفارق بين المجتمعيْن الفرنسي والتركي في الخلفية الدينية والثقافية، حيث حافظت العلمانية الفرنسية على طابعها الديمقراطي وتقبّلها المجتمع الفرنسي، فساعدت على وحدته والْتحامه، بينما نحَت العلمانية التركية منحىً استبداديا أكثر فأكثر بسبب مقاومة المجتمع لها، فكانت نتيجتُها انشطاراً في الذات الاجتماعية التركية، حيث "في الزمن الحاضر يتناسب التدين المتدني للمجتمع الفرنسي مع الأديولوجيا العلمانية الحازمة للدولة. ومن الممكن أن كليهما مرتاحان لغياب الدين من المجال العام. تعاني تركيا من التناقض، من حيث إن مجتمعها من أكثر المجتمعات تدينا، وسياساتها من أكثر سياسات الدولة العلمانية الحازمة تطرفا."[1] وبناء على ذلك تنبأ كورو بـ"تراجع العلمانية الحازمة في تركيا، بسبب عملية الدمقرطة في المستقبل."[2]

وما توصل إليه الباحث التركي تأكيد لما لاحظه صامويل هنتنغتون من قبلُ من أن الديمقراطية في تركيا أدت إلى "الرجوع إلى الأصول وإلى الدين."[3] وتساءل بنفاذ بصيرة: "ماذا لو أعادت تركيا تعريفَ نفسها؟ عند نقطة ما يمكن أن تكون تركيا مستعدة للتخلي عن دورها المُحبِط والمُهين كمتسوِّلٍ يستجدي عضوية نادي الغرب، واستئناف دورها التاريخي الأكثر تأثيراً ورُقياً كمُحاور رئيسي باسم الإسلام."[4]

إن المسار السياسي التركي -منذ صدور كتابيْ هنتنغتون وكورو- يؤكد بشكل لا لبس فيه ما أدركاه من حتمية تراجع العلمانية في تركيا أمام الإسلام. وإذا صحَّ هذا التراجع العلماني في تركيا -التي شهدت أشد أنماط العلمانية القهرية خشونة وقسوة- فهو يصح على بقية دول العالم الإسلامي من باب أوْلى. وقد لاحظ الباحثان داود أحمد ومؤمن جودة

---

1 أحمد كورو، **العلمانية**، 373.

2 المرجع نفسه، 370.

3 هنتنغتون، **صدام الحضارات**، 241.

4 المرجع نفسه، 291.

"تراجع بريق العلمانية" كلما اتسعت مساحة المشاركة الشعبية في السياسة التركية.[1] فمساحة الشأن العام في النص الإسلامي تجعل العلمانية مستحيلة في الدول ذات الغالبية المسلمة، إلا إن جاءت عن طريق القهر العسكري الداخلي، والوِصاية الاستعمارية الخارجية.

آفاق الرهبانية السياسية

ومن المظاهر اللافتة في الأعوام الأخيرة أن جوانب من الخطاب العلماني الساعي إلى إبعاد الإسلام عن الشأن العام بدأت تتخلى عن الدعوة العلمانية الصريحة إلى دعوة مستترة ملتوية. ولعل أبلغ مثال على ذلك هو الفكر الذي يطرحه وائل حلاق في دراساته للتشريع الإسلامي ورسالة الإسلام السياسية. وقد أثار كتاب حلاق **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي** جدلا واسعا في مطالع القرن الواحد والعشرين، يشبه الجدل الذي أثاره كتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم** في مطالع القرن العشرين، على شبَهٍ بين الكتابين في الجمع بين الإثارة السياسية، وضعف الأساس النظري، وعدم التماسك المنطقي.

وربما لن يجد القارئ المهتم بالفلسفة السياسية والنص السياسي الإسلامي وصْفاً لإحساسه -وهو يقرأ كتاب حلاق أبلغَ مما وصف به جون لوك إحساسه وهو يقرأ رسالة روبرت فيلمر عن **السلطة الأبوية** The Patriarcha، فقد كتب لوك:

> "لم أكن لأنظر إلى هذه المقالة [كتاب فيلمر]... لو لم تضطرني هيبة العنوان والرسالة، والصورة المثبتة في صدر كتاب السيد روبرت فيلمر (Filmer) والتصفيق الذي أعقب ظهورها... لذلك أخذتُ كتاب السيد روبرت فيلمر بكلتا يديَّ، وكلِّي شوقٌ للاطلاع على محتوياته، وقرأته بروح الاهتمام الذي يستحقه مؤلِّف أحدث تلك الجلبة عند ظهوره. ولا يسَعني إلا الإقرار أني دُهشت كل دهشة حين لم أجد في هذا الكتاب -الذي كان يرمي إلى تكبيل

---

1 Dawood I. Ahmed and Moamen Gouda, "Measuring Constitutional Islamization: The Islamic Constitutions Index," Hasting International and Comperative Law Review 38 (1) (2005), 10.

البشرية جمعاء بالسلاسل- سوى نسيج من خيوط العنكبوت قد يكون ذا غَناء لدى جماعة تعمل دائبة على إثارة سحابة من الغبار لكي تغشي على بصيرة الناس، فيتسنّى لها إضلالهم، إلا أنه ليس يُغني في تقييد المبصرين الذين احتفظوا برويّة كافية للتحقق من أن السلاسل لباس خشنٌ، مهما بالغ أصحابها في صقلها وطِلائها."[1]

ولعل الفارق الوحيد بين كتاب فيلمر وكتاب حلاق هو نوع القيْد التي أراد فيلمر تكبيل الناس به، وهو سلطة الملك المدَّعي استمدادَ الحكم من الخالق لا من الخلق، وسلطة الأديولوجيا العدَمية التي يريد وائل حلاق دفعهم إليها، والتشويش على استلهامهم قيَمهم الخاصة في معركة التحرر السياسي التي يخوضونها اليوم.

والطريف أن حلاق لا يدعو صراحةً إلى العلمانية، بل يعترف بأن "مشروع العلمنة هذا جُرِّب، وجرى تبنِّيه في الأرباع الثلاثة الأولى من القرن العشرين. لكن ثمة أدلة طاغية على فشل هذا المشروع بدرجة كبيرة."[2] ومع ذلك يصر على تيئيس المسلمين من فكرة الدولة الإسلامية. فلا هو يرضى للمسلمين دولة علمانية -كما يفعل علمانيون عرب كثر- ولا يرى إمكانا لدولة إسلامية.

فطريقة حلاق في الحِجاج -حين يتحدث عن حاضر الإسلام ومستقبله- تتسم بكثير من المراوغة والالتواء الذي يصدق عليه ما كتبه حلاق نفسه في نقده للمستشرقين: "من الشروط الأساسية للفاعلية الإقناعية لأي خطاب أن لا تكون مهدوفات [=غايات] الخطاب واضحة لدى القارئ أو المستمع."[3] ويبدو أن حلاق طبَّق هذه الحيلة الذهنية لإقناع قرائه المسلمين بفكرته عن الدولة الإسلامية والقانون الإسلامي. فالغايات السياسية والأديولوجية التي يهدف إليها حلاق تأتي دائما متسترة بلغة ملتوية، وبحِجاج يسير في دروب متعرجة مُعتمة.

---

1 جون لوك، في الحكم المدني، 5.

2 حلاق، الدولة المستحيلة، 47.

3 وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة رياض الميلادي (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007)، 13.

فهو يبالغ في الثناء على ماضي المسلمين تمهيداً لتيئيسهم من مستقبلهم. ويدغدغ عواطفهم بالحديث عن تفوُّق شريعتهم ودولتهم في الزمن الماضي، تمهيدا للقول إنه لا أمل في بناء أي شيء من تلك الشريعة وهذه الدولة في الزمن الآتي.

فخلاصة كتاب حلاق **الدولة المستحيلة** -ومن قبْله كتبه الأخرى في تاريخ التشريع الإسلامي-ثناءٌ مفتعَلٌ على الماضي الإسلامي، وتيئيسٌ جازمٌ من المستقبل الإسلامي. وهذا أمر يحقق وظيفتين، أولاهما: تخدير القارئ المسلم بالحديث عن أمجاد الماضي، خصوصا إذا كان القارئ ضعيف الحصانة النفسية والفكرية، يَطْرب للرد على المستشرقين، ويسعى إلى "التغلب على مركَّب النقص بحُقنةِ اعتزازٍ يعلِّل بها النفس،" حسب تعبير مالك بن نبي.[1] والثانية: الاستعانة بذلك المخدِّر لإقناع القراء المسلمين باليأس من أي خروج من أزمتهم بأي طريقة تستلهم قيم الإسلام السياسية وتشريعاته.

ولسنا أول من لاحظ نبرة التثبيط السائدة في كتابات حلاق عن الإسلام كلما لامس قضايا الحاضر والمستقبل. فقد لاحظ ذلك اثنان من أساتذة التشريع الإسلامي بجامعة تورنتو الكندية، وهما محمد فاضل الذي توصل إلى أن "قراءات حلاق للتشريع الإسلامي وصِلته بالسياسة تُوحِي بمستقبل مُجدِب أمام المسلمين: إما الغضب المتفجِّر، أو اليأس السلبي،"[2] وأنفرْ إيمونْ الذي كشف الدوافع الأديولوجية وراء قول حلاق باستحالة تقنين الشريعة الإسلامية في الدولة المعاصرة.[3]

أما الفارق الجوهري بين قيم الإسلام السياسية وتاريخ المسلمين السياسي فهو أمر لم يهتم به حلاق، وكان ذلك بداية الانزلاق في أطروحته. فقد استأسر للصورة التاريخية في تصوره للدولة الإسلامية، في تلاقٍ غريب بين مفكر علماني مسيحي وغلاة السلفية

---

1 مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، 11.

2 Mohammad Fadel, "A Tragedy of Politics or an Apolitical Tragedy?" *Journal of the American Oriental Society*, 131.1 (2011), 127.

3 Anver M. Emon, "Codification and Islamic Law: The Ideology Behind a Tragic Narrative." *Middle East Law and Governance*, 8 (2006), 275-309.

المسلمين. وقد كان حلاق في غنىً عن المجادلة بأن استعادة التاريخ الإسلامي -أو أي تاريخ آخر- مستحيل التحقق، فلا أحد ينكر هذا أصلاً. والطريف أن حلاّق -في عدَميته هذه- ينتقد الدولة الحديثة بنبرة المسلم السَّلفي الذي يجعل حكم الشعب نقيضاً لحكم الله، وينتقد الدولة الإسلامية بلغة المسيحي العلماني الذي لا يرى للدين وظيفة سياسية، ثم لا يدرك أنه وقع في التناقض.

لقد جمع حلاق حصاد ما انتقد به الغربيون الغرب، ولفَّق منه حكما عاما بفشل الحداثة الغربية، وهذا ظلم للتجربة الغربية لأنه محاكمة لها بهوامش على متنها لا تمثلها تمثيلا حقيقيا، وهو يشبه محاكمة الدواء بآثاره الجانبية، لا بمفعوله الشافي. كما رسَم حلاق صورة للدولة الإسلامية مركَّبة من مسار التاريخ السياسي الإسلامي المنحرف عن قيم الوحي الإسلامي، وبنى عليها حكما عاما مفاده أن الدولة الإسلامية مستحيلة، وهذا ظلم للقيم السياسية الإسلامية؛ لأن المعبِّر عن دلالتها المعيارية هو نصوص الوحي، لا تجربة التاريخ.

وقد جادل حلاق بأن الطابع المحلي للدولة الحديثة يجعلها نقيضا لمفهوم الدولة الإسلامية، ويقضي بـ"استحالة نشوء دولة قومية على النظام الإسلامي للسيادة الإلهية."[1] والسبب هو أخذه بثنائية "دار الإسلام" و"دار الحرب" الواردة في كتب الفقه،[2] وهي ثنائية لا وجود لها في نصوص الوحي الإسلامي، بل هي جزء من التاريخ الإمبراطوري الإسلامي. وسنرى في الفقرة المعنونة: "من الإمبراطورية إلى الدولة" -في هذا الفصل- أن قيم الإسلام تتسع للدولة الوطنية المعاصرة، كما اتسعت لعالم الإمبراطوريات من قبل، بل هي أقرب -في منطوقها النصي وفي نموذجها المَدِيني النبوي- إلى الدول الوطنية العقارية، منها إلى الإمبراطوريات العسكرية.

والحقيقة أن طرح وائل **حلاق** طرحٌ عدَمي، وظلمٌ للدولة الإسلامية وللدولة الحديثة كلتيْهما. فهو ينبني على جملة مصادرات ومكابرات دون استدلال مقنع، إذ خلاصته أن

1 حلاق، الدولة المستحيلة، 71.

2 المرجع نفسه، 105.

الدولة الغربية المعاصرة فاشلة، والدولة العربية العلمانية المعاصرة فاشلة، والدولة الإسلامية مستحيلة، وأن التاريخ لم يعرف دولاً أصلاً! وتصل به العَدَمية إلى حد القول: "لم توجد ثمة دولة إسلامية قط، فالدولة شيء حديث."[1] والسؤال الوارد هنا هو: إذا كانت "الدولة شيء حديث" -كما يزْعم حلاق- فهل يعني ذلك أن تاريخ البشرية لم يعرف الدولة قط قبل الدولة الحديثة؟ أليست هذه النتيجة مصادرة ومكابرة بيِّنة بالنسبة إلى أي مُلمٍّ بالفكر السياسي والتاريخ السياسي؟ من الواضح أن هذه العدمية ليست حلاً، لا لمأزق الحضارة الإسلامية، ولا لمأزق الحداثة الغربية.

ربما يكون أدق وصف لمنظور وائل حلاق عن الإسلام والسياسة هو أنه دعوة إلى الرهبانية السياسية. ويبدو حلاق مستأسِراً لقياسات غير دقيقة بين الإسلام والمسيحية، إذ تكاد تكونُ العبارة التي صدَّر بها كتابه: "مفهوم الدولة الإسلامية مستحيل التحقق وينطوي على تناقض داخلي"[2] استنساخاً حرفياً لعبارة روسو: "أُخْطِئ بقولي: جمهورية مسيحية، فإن كلتا الكلمتين تنافي الواحدة منهما الأخرى."[3]

وقد تطوَّع وائل حلاق بتنصيب نفسه منظِّراً لمستقبل الإسلام وإسهامته في مصائر البشرية. لكن الروح المسيحية والاصطلاح المسيحي خذلاه في نهاية المطاف. فهو حين يقول مثلا: "كل الأشياء في العالم تاريخية، بما في ذلك الله نفسه، بمعنى من المعاني،"[4] أو يقول: "في هذه المعادلة الفقراءُ جزءٌ أصيل من الله، وهو جزء أصيل منهم،"[5] فهو إنما يستبطن المنظور المسيحي في بعديْه اللاهوتي (التجسُّد) والشعائري (الرهبانية). ولا عجب أن انتهى المطاف بحلاق داعياً إلى نمط من التدين الإسلامي المنزوع الدسم، الذي لا ينصر مظلوما ولا يردع ظالما، ولا يعبِّر عن أصالة الرسالة الإسلامية ووظيفتها التحريرية، بل هو مجرد تلفيق من

---

1 المرجع نفسه، 105.

2 المرجع نفسه، 19.

3 روسو، في العقد الاجتماعي، 247.

4 حلاق، الدولة المستحيلة، 63.

5 المرجع نفسه، 284.

مواريث الورع البدعي والزهد الزائف الذي تسرَّب إلى الثقافة الإسلامية من الرهبانية المسيحية والبوذية.

وقد وجد حلاق حليفا له في بعض فلاسفة التصوف الأقدمين والمعاصرين، فاختزل رسالة الإسلام ودوره في مستقبل البشرية في رؤية أبي حامد الغزالي من الأقدمين، وطه عبد الرحمن من المعاصرين.[1] وما يجمع بين الغزالي وطه عبد الرحمن -من المنظور السياسي- أنهما عاشا في لحظتين متشابهتين، اتّسمتا بالتشظي الداخلي والاختراق الخارجي لقلب الإسلام، وأن كلا منهما استغرق في عالمه الذهني وتجريداته الروحية، وصاغ مذهبا أخلاقيا يجرّد الإسلام من مبدأ المدافعة السياسية الذي ميَّزه عن كثير من الأديان.

فقد اقتحم الفرنجة الصليبيون القدس وأبادوا سكانها، سوى بقية باقية لجأ بعضها إلى دمشق، وأبو حامد الغزالي منعزل غارق في تأملاته، في زاوية من زوايا الجامع الأموي بدمشق، ولم يرفع الغزالي رأساً بتلك الفجائع من حوله، وكأن الدنيا بخير! وحين كتب معاصرُه الدمشقي علي بن طاهر السُّلَمي كتابه في فضائل الجهاد، وجلس يدرِّسه في الجامع الأموي لاستنهاض الهمم ضد الهمجية الفرنجية، كان الغزالي في زاوية أخرى من المسجد يكتب موسوعته الفقهية الأخلاقية **إحياء علوم الدين**، التي لم يخصص منها فصلا واحدا لأحكام الجهاد كما اعتاد الفقهاء من قبله. وحين خرج الغزالي من عزلته وعاد إلى بلدته طوس في بلاد فارس، لم يرفع رأسا بكل ما حدث، ولا تحدَّث عن حروب الفرنجة ولا الجهاد ضدها حتى توفي.

ولعل العلامة الأزهري المعاصر محمد يوسف موسى لم يجانب الصواب حين وصف رؤية الغزالي الأخلاقية، فقال: "إن الغزالي لم يكن -وهو يكتب في مذهبه الأخلاقي- يعنيه الصالح العام... وإن مذهبه ليس مذهبا يقوم عليه الاجتماع، وتسعد به الأمة، فإنه جعل الغاية من الأخلاق السعادة، وحدَّدها وعيَّن وسائلها بما يجعلها السعادة الشخصية لا

---

1 عن الغزالي انظر: حلاق، **الدولة المستحيلة**، 235- 248. أما طه عبد الرحمن فلم يتوقف عنده حلاق، إلا أنه أشاد بأربعة من أعماله في هامش الصفحة 295 من الكتاب ذاته.

العامة، فكان مذهبه بذلك مذهبا فرديا لا اجتماعيا."[1] وقد استخلص موسى الثمرة العملية المريرة التي قد يحصدها المسلمون لو رضُوا بما انطوت عليه فلسفة الغزالي الأخلاقية من تفريط في رسالة الإسلام السياسية، فكتب:

> وإن أسعد أيام أمم الغرب -التي تتقاتل في سبيل استعمار أمم الشرق، وخصوم الإسلام وأعدائه الذين يتربصون به الدوائر- هو اليوم الذي يرون فيه المسلمين آخذين -لا قدر الله تعالى- بمذهب الغزالي، فيجعلون الغاية التي عيَّن غايتَهم، والمنهجَ الذي رسم منهاجهم، فيصيرون عدماً أو كالعدم، في هذه الحياة التي لا ترحم الضعيف، والتي تذكِّرنا بقول الشاعر:
>
> تعدو الذئاب على من لا كلاب له   وتتَّقي صولةَ المستأسد العادي[2]

ولم يختلف زكي مبارك في رأيه في أبي حامد الغزالي وفلسفته الأخلاقية، إذ كتب: "وما أظن أمة تفهم الأخلاق هذا الفهم، ثم تقْدِرُ على الجِلاد في عالَمِ الأحياء. ولم يُبْعِدْ من وصف الأخلاق في رأي الغزالي بأنها أخلاق العبيد."[3] وما قاله محمد يوسف موسى وزكي مبارك عن الغزالي يصلح قوله عن طه عبد الرحمن اليوم. فهو غارق في التنظير لمذهب معاصر في الرهبانية السياسية.

ونقطة الضعف الأساسية في نظرية طه عبد الرحمن السياسية هي أنه يتجاهل مبدأ المدافعة الذي هو العاصم من الفساد بنص القرآن الكريم، ويصوغ -عِوَضاً عنه- مبدأً غريبا سماه "الإزعاج الروحي"، وهو إزعاج يحلم صاحبه بتغيير الواقع السياسي بعيداً عن التدافع بالقوة الذي يدعوه "العمل الاضطرابي"، وبعيداً عن التدافع السلمي الذي يدعوه

---

1 محمد يوسف موسى، **فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية** (القاهرة: مؤسسة الخانجي، 1963)، 222.

2 المرجع نفسه، 223. أما بيت الشعر فقد نسبه الجاحظ للزبرقان بن بدر، بلفظ "الضاري" بدل "العادي." انظر: عمرو بن بحر الجاحظ، **الحيوان** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ) 2/ 296.

3 زكي مبارك، **الأخلاق عند الغزالي** (القاهرة: دار الشعب، 1970)، 131.

"العمل الانتخابي،"[1] ويسلك مسلك التوسل بضمائر الحكام الذي ينتهي تسوُّلاً في نهاية المطاف، فـ"الإزعاج توسُّل بالوجدان."[2]

ويقف طه على الحياد الأخلاقي في المعركة الدائرة بين الحكام المتحكمين في رقاب الشعوب ومعارضيهم من الساعين لتحريرها، ويَعتبر الطرفيْن ساعييْن إلى "التسيُّد" والحكم بالقهر، في سلبية أخلاقية كاملة، لكن باسم الأخلاق! وكأن التدافع السياسي بين أهل العدل والحرية وأهل البغي والاستبداد حربٌ بين ظالميْن، لا بين ظالم ومظلوم، وبين مُحق ومبطل. أو كأنه لا يدرك أن غاية الثورات هي تحرير الناس لا حكمُهم، وأن هذا هو الفرق الجوهري بين الثورة والانقلاب.

بل يغالي طه في هذا المسار السلبي الحيادي حتى إنه ليعتبر إجراء الانتخابات السلمية أمرا عنيفا. ويتوصل إلى أن "أمر الانتخاب أمرٌ عجَبٌ"؛ لأن المترشحين للمنصب العام "يتسابقون إليه بغير فترة، ويتزاحمون على مواقعه بغير هوادة، ويتنافسون على انتزاعه من الخصوم بغير حسرة، كما لو كان الخير الأكبر، بل هو الخير كله."[3] ثم يقارن طه بين المتنافسين السياسيين والمتصوفة من أهل التزكية المنعزلين، فيقول: "فأين هؤلاء [السياسيون] من أهل التزكية الذين يحرصون على التغلغل في عملهم التعبدي الذي كله تحبُّبٌ وتقرُّب، متبارين في كبح الشهوات، ومسارعين إلى الخيرات."[4]

لكن القرآن والتاريخ يشهدان بأن السياسة مواقفُ ومدافعةٌ لظلم الظالم، لا مواعظُ ومراهنةٌ على يقظة ضمير الحاكم. وما من ريب في أن الشعوب أدركت هذا بطبيعتها الإنسانية وفطرتها الإسلامية، ولذلك خرجت تصدح: "الشعب يريد"، دون توسُّل ولا تسوُّل. أما الرهبانية السياسية التي ينظِّر لها طه عبد الرحمن، فهي بعيدة عن روح الإسلام

1 طه عبد الرحمن، روح الدين، 309.

2 المرجع نفسه.

3 المرجع نفسه، 292.

4 المرجع نفسه.

العملية، وهي لن ترفع للإسلام راية، ولن تحفظ للمسلمين كيانا، إلا بقدر ما حرَّرتْهم من الهجمة الفرنجية عزلةُ أبي حامد الغزالي في زاوية الجامع الأموي.

ويبقى السؤال: هل كان من الصدفة أن اختار وائل حلاق من الأقدمين أبا حامد الغزالي، ومن المعاصرين طه عبد الرحمن، ليسوِّقهما مثالاً لرؤية الإسلام في الشأن العام التي ينبغي أن تسود؟ لا يبدو الأمر مجرد صدفة أو قرابة عقلية نزيهة، خصوصا وأن آخرين "بدأوا ينوّهون بأطروحة طه عبد الرحمن في التوصف السياسي، لجذب قواعد الحركات الإسلامية باتجاه نموذجٍ ديني يبعدهم عن المزاحمة السياسية التي تخلق التوترات مع الدولة العربية الحديثة والنخب العلمانية."[1]

ومهما يكن من أمر، فإن مآل الرهبانية السياسية التي يتبناها وائل حلاق، والتصوف السياسي الذي ينظر له طه عبد الرحمن، لن يكون أفضل من مآل العلمانية الصريحة، التي تتراجع مساحتها في المجتمعات الإسلامية بقدر ما تتسع مساحة الحرية في هذه المجتمعات كل يوم.

تعانُق الديني والمدني

لقد أدرك مفكرون معاصرون جوهر الإسلام التوحيدي -الذي يجمع بين الديني والمدني- بشكل أعمق مما أدركه حنفي والجابري وطه عبد الرحمن ووائل حلاق. ومن هؤلاء محمد إقبال، ومالك بن نبي، ومحمد أسد، وعلي عزت بيغوفيتش. بل أدركه غربيون غير مسلمين من أمثال جان جاك روسو وغوستاف لوبون. وكان بيغوفيتش أبلغ هؤلاء تعبيرا عن المنحى التوحيدي الإسلامي؛ فبدلاً من وصف الإسلام بأنه "دين علماني" -كما فعل حسن حنفي- وصف بيغوفيتش الإسلام بأنه "دين دنيوي،" وأصاب في الكشف عن المعنى التركيبي بين الروحي والمادي، الديني والمدني، الشعائري والسياسي، الفردي والجمعي. يقول بيغوفيتش: "يؤثِّر الدين في العالم فقط عندما يصبح هو نفسه دنيويا، بمعنى

---

1 السكران، **التأويل الحداثي للتراث**، 11.

أن يُصبح معنياً بالسياسة في معناها الواسع."[1] وهذا شأن الإسلام الذي "جمع في تعاليمه بين السماء والأرض،"[2] فكان "دعوة للتوحيد بين العقيدة والسياسة."[3]

وقد لخص بيغوفيتش رسالة الإسلام في "خلْق إنسان متَّسق مع روحه وبدنه، ومجتمعٍ تحافظ قوانينه ومؤسساته الاجتماعية والاقتصادية على هذا الاتساق ولا تنتهكه. إن الإسلام هو -ويجب أن يظل كذلك- البحث الدائم عبر التاريخ عن التوازن الجُوَّاني والبَرَّاني. هذا هو هدف الإسلام اليوم، وهو واجبه التاريخي المقدَّر له في المستقبل."[4] وأوضح بيغوفيتش الفرق بين التصور الإسلامي والتصور المسيحي في هذا المضمار، فكتب:

> "الإسلام نسخة من الإنسان. ففي الإسلام تماما ما في الإنسان: فيه تلك الومضة الإلهية، وفيه تعاليم عن الواقع والظلال. بالإسلام جوانبُ قد لا تروق للشعراء الرومانسيين، فالقرآن كتاب واقعي لا مكان فيه لأبطال الملاحم. والإسلام بدون إنسان يطبقه يصعب فهمه، وقد لا يكون له وجود بالمعنى الصحيح... لم تستطع المسيحية كذلك أن تتقبل فكرة أن يظل الإنسان الكامل إنسانا، ولكنّ محمدا ظلَّ إنسانا فقط... لقد أعطى محمد صلى الله عليه وسلم المثل الأعلى للإنسان والجندي في الوقت نفسه، أما عيسى عليه السلام فقد خلَّف انطباعا ملائكيا."[5]

ومن قبل بيغوفيتش توصل محمد إقبال من خلال دراسته الفلسفية والأخلاقية العميقة- إلى واقعية الإسلام وحيويته، وأدرك أن المسألة السياسية والاجتماعية والسياسية لها مساحتها الكبيرة في الإسلام. فقد توصل إقبال في دراسته عن **تطور الميتافيزيقا ببلاد فارس** -وهي من

1 بيغوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، 278.

2 المرجع نفسه، 284.

3 المرجع نفسه.

4 المرجع نفسه، 36.

5 المرجع نفسه، 280-281.

بواكير أعماله الفلسفية- إلى أن "الانصراف عن الدنيا كليَّةً، برغم أنه أمر رائع في حد ذاته، يتنافى تماما -فيما أعتقد- مع روح الإسلام."[1]

وفي مرحلة لاحقة من حياته افتتح إقبال الفصل الرابع من كتابه **تجديد الفكر الديني في الإسلام** ببيت شعر لشاعر صوفي أفغاني هو عبد القدوس الجنجوهي يقول فيه متحدثا عن معجزة الإسراء والمعراج: "صعد محمد النبي العربي إلى السماوات العُلَى. قسماً بربي! لو أني وصلتُ هذا المقام ما عدتُ أبدا."[2] ثم كتب إقبال تعليقا عليه كشف فيه الفرق النوعي بين ما دعاه "الوعي النبوي" و"الوعي الصوفي،" وبيَّن طبيعة الإسلام السياسية التي تتجاوز الشهود الصوفي والخلاص الفردي الذي ساد في ديانات كثيرة، إلى الفعل الاجتماعي والتاريخي المؤثر في حركة الزمان وحياة الناس. يقول إقبال في تعليقه على ذلك البيت الشعري:

> "من العسير أن نجد في الأدب الصوفي كله ما يُفصح -في عبارة واحدة منه- عن مثل هذا الإدراك العميق للفرق السيكولوجي بين الوعي النبوي والوعي الصوفي. فالصوفي لا يريد العودة من مقام الشهود، وحتى حين يرجع منه -ولا بد له أن يفعل- فإن رجعته لا تعني الشيء الكثير بالنسبة إلى البشر بصفة عامة. أما رجعة النبي فهي رجعة مُبدعة، إذ يعود ليشقَّ طريقه في موكب الزمان، ابتغاءَ التحكم في ضبط قُوى التاريخ وتوجيهها، على نحوٍ يُنشئ به عالما من المُثل العُليا جديداً. مقام الشهود عند الصوفي غاية تُقصد لذاتها، لكنه عند النبي يقظة لما في أعماقه من قوى سيكولوجية تهزّ الكون هزاً، وقد قُدِّر لها أن تغير نظام العالم الإنساني تغييرا تاما... ولهذا كان من بين ما يُحكم به على قيمة دعوة النبي ورسالته البحثُ في نوع الرجولة التي ابتدعها..."[3]

---

1 محمد إقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران، 84.

2 محمد إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، 147.

3 المرجع نفسه.

وخروجا من المنطق الصوفي التجزيئي التجريدي إلى المنطق النبوي التوحيدي العملي، ألحَّ إقبال على أن "المثال والواقع ليسا في نظر الإسلام قوتين متعارضتين لا يمكن التوفيق بينهما،"[1] وأن "تحقُّق المثال لا يتم بفَصْم ما بينه وبين الواقع من صِلات فصْماً كليا يفرّق وحدة الحياة العضوية، ويُحيلها إلى متضادات مؤلمة."[2]

كما ذهب إقبال إلى أن الفكر اليوناني أضر بالثقافة الإسلامية من حيث إبعادها عن النبع القرآني ذي الطبيعة الواقعية، وإغراقها في الجدل والتجريد النظري، فـ"روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية، على حين امتازت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظري المجرد وإغفال الواقع المحسوس."[3] وخلص إلى أن غاية فلسفة الذات التي استقاها من الإسلام يهمّها الإنجاز العملي أكثر من التجريد النظري، فهي إلى فلسفة إيمانويل كانْتْ أقرب منها إلى فلسفة رينيه ديكارت: فـ"منتهى غاية الذات ليس أن ترى شيئا، بل أن تصير شيئا... ترى الدليل على حقيقتها في قول كانْتْ: أنا أقْدر، لا في قول ديكارت: أنا أفكّر."[4]

ويمكن القول إن الوعي الصوفي القاصر على خلاص الفرد يجمِّد الإسلام في مرحلة غار حراء. فما يراه الصوفي في خلوة غار حراء أو في معجزة الإسراء والمعراج نهايةً هو في موازين نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مجرد بداية. إنه مرحلة مبكرة من تجميع الطاقة الروحية التي يجب توظيفها -في مراحل لاحقة- لتغيير وجه الكون وحياة البشر الاجتماعية والسياسية.

وقد أحسن عبد الله العروي فيما لاحظه من أن "التجربة الصوفية فردية ومنافية للحياة الجماعية."[5] ووجد العروي تقابلا طريفا بين الحياة البدوية والحياة الصوفية، من حيث مناقضة كل منهما لفكرة الاجتماع السياسي العادل، فقال: "تتقابل التجربة الصوفية

---

1 المرجع نفسه، 18.

2 المرجع نفسه.

3 المرجع نفسه، 152.

4 المرجع نفسه، 231-232.

5 العروي، مفهوم الحرية، 22.

والتجربة البدوية: ترمز البداوة إلى الحياة خارج القوانين الاصطناعية، ويرمز التصوف إلى حرية وجدانية مطلقة داخل الدولة المستبدة."[1]

على أن ما نقصده بالصوفي هنا ليس المعنى الاصطلاحي في السياق الإسلامي فحسب، بل نقصد كل توجه ديني ينحصر في خلاص الفرد، وينتهي بالهروب من معركة الحياة، ويعطل ما دعاه مالك بن نبي "الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية،"[2] بما فيها سعي الإسلام إلى هداية الحياة السياسية بهديه الأخلاقي، وضبطها بضوابطه التشريعية. ومثل ما قيل عن الوعي الصوفي هنا يُقال عن الوعي العلماني الذي يريد حصر الإسلام في حياة الفرد، وإبعاده عن المعركة الاجتماعية والسياسية. على أن الإنصاف يقتضي القول إن الصوفي يختزل الإسلام بحسن نية تجاه الدين بسبب خلل في وعيه الديني، فدافعه الحرص على الدين ذاته، أما العلماني فيختزل الإسلام بدافع الحرص على التملص من سلطان الدين.

وما وجده إقبال من تكامل في الإسلام بين العروج الروحي والكفاح المادي، ومن رفضٍ لشطر الحياة إلى روحي ومادي، سياسي وديني، هو جوهر الإنسان المتكامل، باني الحضارة، عند مالك بن نبي. يقول مالك:

> "التاريخ يبدأ بالإنسان المتكامل الذي يطابق دائماً بين جهده وبين مثله الأعلى وحاجاته الأساسية، والذي يؤدي في المجتمع رسالته المزدوجة، بوصفه ممثلاً وشاهداً. وينتهي التاريخ بالإنسان المتحلل، بالجُزيء المحروم من قوة الجاذبية، بالفرد الذي يعيش في مجتمع منحلّ، لم يعد يقدم لوجوده أساساً روحياً، أو أساساً مادياً. فليس أمامه حينئذ إلا أن يفرّ إلى صوامع المرابطين، أو إلى أي مستقرّ آخر، وهذا الفرار صورة فردية للتمزق الاجتماعي."[3]

---

1 المرجع نفسه، 22.

2 مالك بن نبي، **شروط النهضة**، 70.

3 مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، 32.

ولم يكن محمد أسد -ذلك الباحث عن ملة إبراهيم- أقل إدراكا للطبيعة التركيبية للدين الإسلامي. فبعد رحلة بحث طويلة تمرد فيها على جذوره اليهودية وهويته الأوربية؛ وجد أسد في الإسلام ما كان يبحث عنه من توحيد الخالق ووحدة الحياة، وفهم أن "الإسلام يحمل الإنسان على توحيد جميع نواحي الحياة،"[1] وأنه "نظام خلُقي وعملي، ونظام شخصي واجتماعي."[2] وفي تأمله مغزى العبادة الإسلامية وجد محمد أسد أنها نظام بديع مركّب من التزكية الروحية والتنظيم الاجتماعي، فكتب: "إن الفكرة الإسلامية في العبادة لا تشمل الصلوات فحسب، بل تشمل الحياة كلها. أما هدفها فهو جمع ذاتنا الروحية وذاتنا المادية في كل واحد."[3]

وهكذا فإن أخصَّ خصائص الإسلام وسرَّ قوته وفتوته هو هذا "التوفيق التام بين الناحية الخُلقية والناحية المادية من الحياة الإنسانية. هذا سبب من الأسباب التي عملتْ على ظفَر الإسلام في إبَّان قوَّته أينما حلَّ... إن نبيّنا -الذي كان في رسالته الدليلَ الهاديَ للإنسانية- كان شديد الاهتمام بالحياة الإنسانية في كلا اتجاهيْها: في المظهر الروحي والمظهر المادي."[4]

والعجب أن لا يزال مفكرون مسلمون في القرن الواحد والعشرين عاجزين عن إدراك طبيعة الإسلام المركبة من الديني والمدني، وقد أدرك ذلك مفكرون غربيون من القرن الثامن عشر والتاسع عشر، منهم جان جاك روسو، وغوستاف لوبون. فقد انتقد روسو ازدواجية الديني والمدني في التاريخ المسيحي، وبيّن أن الإسلام تغلَّب على هذه المعضلة ذات الجذور المسيحية، فكتب:

> "تأتّى من هذه السلطة المزدوجة تنازعُ الاختصاص الأبديِّ الذي جعل قيام أي سياسة صالحة أمراً محالاً في الدول المسيحية. وهكذا لم يخْلُص الناس قطُّ

---

1 محمد أســد، **الإســلام على مفترق الطرق**، ترجمة عمر فــرُّوخ (بيروت: دار العلم للملايين، 1965)، 102.

2 المرجع نفسه، 98.

3 المرجع نفسه، 106.

4 المرجع نفسه، 90.

إلى معرفة مَن مِن الأمير أو الكاهن يجب عليهم أن يطيعوا... ذلك أن روح المسيحية قد جرفت كل شيء، [فـ]ظلت الشعائر الدينية المقدسة على الدوام مستقلة عن صاحب السيادة، أو قلْ عادت مستقلة عنه كما كانت، لا تربطها بجسم الدولة رابطة عضوية. وأما محمد فكانت له تصورات قويمة جداً، فإنه شدَّ عُرى نسقه السياسي. وطالما أن شكل الحكم الذي أقامه قد استدام في عهد الخلفاء الراشدين، فإن هذا الحكم كان واحداً هو هو تماما، فكان لهذا السبب عينه حكما صالحا. غير أن العرب -وقد آل أمرهم إلى الازدهار، وصاروا أهل أدب ولطف وميوعة، وتراخت عزيمتهم- قهرهم الهمج وأخضعوهم، فعاد إذ ذاك الفصل بين السلطتين إلى الظهور."[1]

أما غوستاف لوبون فقد تساءل باستغراب: "كيف لا يبقى الإسلام دين الدولة في بلاد اتّحد فيها الشرع المدني والشرع الديني وقام فيها المبدأ الوطني على الإيمان بالقرآن؟ يصعُب هدم ذلك."[2] ولعل أقرب مذاهب المسيحية إلى الإسلام في هذا المنحى التركيبي هو المذهب البروتستنتي، بسبب ما تشرَّبته البروتستنتية من روح العهد القديم، ومن التراث السياسي الموسوي. وقد لاحظ هيجل أن "الكنيسة البروتستنتية ترى أن الحياة كلها، أي نشاطها بصفة عامة، هي مجال العمل الديني."[3] ولم يغب هذا الشبه عن عين الملاحظ الذكي بيغوفيتش، فكتب: "لقد احتوى القرآن واقعية التوراة... ومن هذه الناحية تُعتبر المسيحية البروتستنتية أقرب إلى الإسلام من الكاثوليكية."[4]

وبسبب هذا المنحى التركيبي بين الديني والدنيوي في البروتستنتية تصالحت الحرية مع الدين في هذا المذهب المسيحي أكثر من أخويه الكاثوليكي والأورثوذكسي. فنجد هذا التلاحم بين الدين الحرية في البروتستنتية واضحا في الثورة الإنكليزية التي هي أُولى الثورات السياسية الحديثة. فقد كانت الشعارات المكتوبة على راية ويليام أوف أورانج -وهو يقتحم

1 روسو، **في العقد الاجتماعي**، 241.

2 لوبون، **روح الثورات**، 42.

3 هيجل، **العقل في التاريخ**، 163.

4 بيغوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، 288.

إنكلترا لإقامة أول ملكية دستورية في التاريخ- هي: "من أجل الحرية، من أجل الدين البروتستنتي، من أجل البرلمان."[1]

وتكرر التلاحم ذاته بين الدين والحرية في الثورة الأميركية، وقد لاحظ ذلك أحد أهم الدارسين للتاريخ الديني الأميركي، وهو توماس كيدْ. ففي كتابه **ربُّ الحرية: تاريخ ديني للثورة الأميركية** أوضح هذا البحاثة الأميركي كيف كان الثوار الأميركيون يرون "التمرد على الطغاة طاعة لله،"[2] وكيف أن "الدين -قبل الثورة وبعدها- وفَّر المبادئ الأخلاقية والسياسية للثوار، وصاغ الأمة الأميركية الجديدة."[3] فلا عجب أن ينص إعلان الاستقلال الأميركي في صدره على أن الحقوق الإنسانية الطبيعية "منحة إلهية."

وقد سبق الفقيه السياسي الفرنسي ألكسيس دي توكفيل إلى ملاحظة هذا التركيب بين الديني والدنيوي في ميلاد الجمهورية الأميركية، وتوصل إلى القول: "إن الاستبداد ممكنٌ من غير إيمان، أما الحرية فلا."[4] ولا ينطبق أيٌّ من هذا على علاقة الكاثوليكية بالحرية السياسية خلال الانعطافات التاريخية الكبرى التي تخلّقت من أحشائها الديمقراطية المعاصرة.

ويبقى فارق نوعي بين الإسلام والبروتستنتية، وهو أن البروتستنتية لم تملك الأساس النصيَّ الكثيف للهداية السياسية الذي يملكه الإسلام، لذلك ربما تجلَّت روحها التركيبية في عالم الاقتصاد أكثر مما تجلت في عالم السياسة، على نحو ما لاحظه ماكس فيبر في ربطه الشهير بين الأخلاق البروتستنتية والروح الرأسمالية.[5] ولذلك فقدت المجتمعات البروتستنتية ذلك التلاحم بين الدين والقيم السياسية، وتعلمنت القيمُ السياسية فيها إلى حد كبير. لكن علمانيتها -مع ذلك- ظلت ناعمة، ولم تظهر فيها العلمانية الخشنة المعادية للدين التي شهدها التاريخ الفرنسي مثلا.

---

1 شوفاليه، أمهات الكتب السياسية، 1/ 155.

2 Thomas S. Kidd, *God of liberty: A Religious History of the American Revolution* (New York: Basic Books, 2010), 4.

3 Ibid., 5.

4 Ibid., 246.

5 راجع: ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية**، ترجمة محمد علي مقلد (بيروت: مركز الإنماء القومي، بدون تاريخ).

انسداد الخيار السَّلَفي

وإذا كانت الدولة العلمانية القهرية على طريق التلاشي في العالم الإسلامي، والعلمانية المستترة على وشك الانكشاف، فإن الدولة السلفية -التي تستأسر للصورة التاريخية أكثر مما تستلهم قيم الوحي- لا مستقبل لها أيضا في العالم المعاصر. فما سيُخرج المسلمين اليوم من أزمتهم الدستورية المزمنة هو استلهام الوحي، لا استنساخ التاريخ، وما أبعد الشقة بين من يستلهم الوحي ومن يستنسخ التاريخ. لقد سردنا ما يكفي من الدلائل التاريخية على الانحراف المبكر في تاريخ المسلمين السياسي، وبُعْد ذلك التاريخ عن قيم الإسلام السياسية، خصوصا في مجال شرعية السلطة.

لكن السلفيين المعاصرين تحكمت في ثقافتهم ذاكرة تاريخية بعيدة عن نصوص الوحي، وعن الواقع المَعِيش اليوم. فهذه المدرسة الإسلامية تعاني فقراً مدقعاً في الوعي بالزمان والمكان، وهي لا تحاكم الوقائع اليوم بنصوص الشرع وقِيَمه الكلية -رغم رفعها راية الرجوع للكتاب والسنة- بل بصور تاريخية، وفهومات فقهية، كانت في جُلِّها تراجعاً عن قيم الإسلام السياسية، وتكيُّفا مع واقع الدولة السلطانية القهرية في تاريخ المسلمين. وهي تَعِد الناس بعودة الخلافة، لكنها لا تملك أفقا أخلاقيا أو فكريا يتجاوز التجربة السلطانية في تاريخ المسلمين، فالخلافة في العرف السلفي المعاصر صورة تاريخية أكثر من كونها بناءً جديداً على أساس من معايير القيم السياسية الإسلامية التي ينطق بها الوحي.

فالمدرسة السلفية ترفض الاستبداد المعاصر، لكنها تنحو إلى بناء استبداد قديم، وكأن المستبد اليوم إذا نزع الخوذة وارتدى العمامة أصبح حاكما شرعيا وخليفة راشدا. وكل هذا يأتي تحت شعار الرجوع إلى الإسلام. والحال أن ما يحتاجه المسلمون اليوم -في الحقيقة- ليس الرجوع إلى الإسلام بل التقدم إليه، والله تعالى يقول: "لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر."[1] فالإسلام ليس ميراثا تاريخيا عتيقا يجرُّه المسلمون وراءهم، بل هو أُفُق تصوُّري وأخلاقي

---

1 سورة المدثر، 37.

يُلهمهم في سعيهم إلى المستقبل. ومهما تكن للتاريخ الإسلامي من قوة إلهام -وهي مهمة من دون ريب- فإنما يكون ذلك باتخاذه زادا من الخبرة والعبرة للزمن الآتي.

ولعل حسن الترابي كان أعمقَ المفكرين المسلمين المعاصرين إدراكاً لظاهرة الالتباس بين الوحي والتاريخ في الفكر السلفي المعاصر، وخلْطه بين عبرة التاريخ وصورته، ومخاطرِ هذا المنحى من التفكير على مستقبل الإسلام، لأنها تَحْرمه من مواكبة حركة الزمان. يقول الترابي:

> "تسمَّى بالسلفية آخرون يرون الدين متمثِّلاً في تاريخ المتدينين، فهم -بحسن نية- يتعصبون لذلك التاريخ، ويَنْسون أن مغزاه في وِجْهته لا في صورته، ويقلدون السلَف لا في مسالكهم من التدين اجتهاداً وجهاداً، بل يحاكون حرْف أقوالهم وأعمالهم، ويرون الاتِّباع لا في المضي قُدُماً إلى الله، بل في الوقوف عند حد الأولين ومبلغهم... ومهْما يكنْ تاريخ السلف الصالح امتداداً لأصول الشرع، فإنه لا ينبغي أن يُوَقَّر بانفعالٍ يحجُب تلك الأصول."[1]

وثمة مشكلة أخرى في المدرسة السلفية تجعلها عقبة أمام إخراج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية، وهي ظاهرة الاكتفاء والانكفاء الذي تتسم به هذه المدرسة الإسلامية في تفاعلها مع الثقافة الإنسانية، وخصوصا مع المكاسب الإنسانية المعاصرة في مجال الحقوق والحريات السياسية. فهذا الإحساس بالكبرياء الفكري والاقتناع الزائف بعدم الحاجة إلى ثقافة الآخرين وعلومهم ونمط عيشهم، يؤدي إلى الفقر الفكري والجدب الروحي، بينما يثمر الانفتاح والتسامح ثراء فكرياً وروحياً. ولم يدرك السلفيون بعدُ حاجة المسلمين إلى الثقافة الغربية والتجربة الغربية المعاصرة لإثراء ذاتهم بها، خلال سعيهم إلى إعادة بناء حضارتهم وتفعيل قيمهم السياسية الإسلامية. فكل من يحصر نفسه في حدود ثقافته التاريخية يحكم على نفسه بالعقم والجمود.

ولعل جدلية الانفتاح والانغلاق هذه ذات صلة وثيقة بميزان القوة والضعف، فالأمم تميل أيامَ قوَّتها إلى الثقة بالنفس، والفضول العلمي، وحب الاستكشاف، والتعطش

---

1 حسن الترابي، قضايا التجديد: نحو منهج أصولي (الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، 1990)، 83.

للمعرفة، بينما تميل في لحظات ضعفها إلى ضعف الثقة بالنفس، والتعصب الديني، ورفض التنوع والتعدد الفكري والعرقي والثقافي. وقد كان المسلمون أيام قوتهم وصعودهم الحضاري منفتحين مندفعين، يستكشفون العالم ويسعون للتعلم من كل أمة وثقافة. أما اليوم فنجد مسلمين سلفيين يُطنبون في الحديث عن "الغزو الفكري والثقافي،" وما إلى ذلك من مقولات تنمُّ عن ذات مهزوزة خائفة على ذاتها.

وبسبب هذه الذات الفاقدة للثقة بذاتها تكاد تضيع اليوم فكرة الإصلاح والنهضة التي دعا إليها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي ورشيد رضا وأضرابهم منذ مائة عام، وتغتالها فكرة الهوية والخوف عليها، فثمة قطيعة بين مدرسة الإصلاح في عصر عبده والأفغاني -وقد كانت "النهضة" همَّها الأهم- وبين الفكر الإسلامي في النصف الثاني من القرن العشرين الذي يركز على "الهوية."

ولا يمكن فهم هذه العُقدة إلا بردها إلى تاريخ الاستعمار الحديث، وما خلَّفه في الضمير المسلم من جرح الكرامة، والنزوع إلى الانطواء والانكفاء على الذات حمايةً لها. لكن الانطواء وهدم الجسور مع بقية الإنسانية لا يخدم أي ثقافة أو حضارة. ولعل من الخير للمدرسة السلفية -وللمسلمين بشكل عام- أن يظهر سلفيون جددٌ، يكونون امتدادا لسلفية رشيد رضا وعلال الفاسي وعبد الحميد بن باديس، وغيرهم من أعلام السلفيين الإصلاحيين، الذين كانت سلفيتهم إحياءً لقيم الوحي، لا استئساراً لصورة التاريخ.

إن أبلغَ ما يكون الانسداد في الفكرة السلفية اليوم حين يستأسر العقل السلفي للألفاظ والمصطلحات، فيجعل بعضُ السلفيين استعمال لفظ الديمقراطية -مرادفاً أو بديلاً للفظ الشورى- كفراً بواحاً، وكأن الله عز وجل تعبَّد المسلمين بالألفاظ والمصطلحات السياسية. وهذه رَدَّة فعل عنيفة على كل ما يَرِد من الغرب إلى الثقافة الإسلامية من خير أو شر، وتشبثٌ مَرَضي بالهوية يجعل المسلمين في وادٍ وبقية الإنسانية في وادٍ آخر.

وقد رأينا من قبلُ أن ابن خلدون -الذي لم يعشْ عُقَد الهوية التي يعيشها السلفيون اليوم- يستعمل لفظ الشورى مرادفا للديمقراطية في حديثه عن جمهورية روما، فيقول

عن الرومان في عصر الجمهورية: "وكان أمرهم شورى،"[1] و"قد سئموا ولاية الملوك عليهم فعزلوهم، وصار أمرهم شورى."[2] كما رأينا أن نقطة الضعف الكبرى في أطروحة وائل حلاق هي خلطه -جهلاً أو تجاهلاً- بين قيم الإسلام السياسية المنصوصة والتجربة الإمبراطورية الإسلامية، فكان طرحه -الموغل في علمانيته- تلاقياً غريباً مع طرح المدارس السلفية في أضْيق تجلياتها، من حيث السير في طريق مسدود، يحاكم قيم الإسلام بتاريخ المسلمين، ويجعل التاريخ -لا الوحي- معيارا وحكَماً في نهاية المطاف.

لقد جعل العلمانيون الوحيَ تاريخاً يمكن تجاوزه، وهذا أمر مستحيل إسلامياً، وجعل السلفيون التاريخَ وحياً يجب استنساخه، وهذا مستحيل إنسانياً. فالعلمانيون والسلفيون -في مضمار التجديد الإسلامي- خصومٌ في المقدمات، حلفاءُ في النتائج، مع تباين المقاصد طبعاً، إذ دافع السلفيين هو التشبث بالإسلام، لكنهم اختزلوه في صورة تاريخية، وبحثوا لكل جديد عن سلف، وكأن الفكرة التي لا سلف لها بنت سِفاح! أما العلمانيون فدافعهم التحرر من الإسلام -أو من بعضه على الأقل- وقد استأسروا لصورة ذهنية أخرى، وهي التقسيم الغربي المتعسف للحياة بين ديني ودنيوي، وهو تقسيم لا يعرفه الإسلام ولا يعترف به؛ لأنه دين يوحّد الله ويوحّد الحياة الإنسانية بهداية الله. فأي سعي لحل الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية استلهاماً للمثال التاريخي الذي ساد في جُلّ مراحل التاريخ الإسلامي سينتهي بحرب مع قيم الإسلام ذاتها، ومع الثقافة الإنسانية السائدة اليوم. كما أن أي سعي لحل الأزمة بناء على نموذج علماني -يُقصي الإسلام عن الفضاء العام- سينتهي بحرب عدمية مع قيَم الإسلام، وبحرب أهلية داخل المجتمعات الإسلامية.

والخلاصة أن الدولة العلمانية مستحيلة إسلامياً، وأن الدولة السلفية مستحيلة إنسانياً. وما بين المستحيليْن الإسلامي والإنساني والصراع العنيف بينهما تعيش المجتمعات الإسلامية والقيم السياسية الإسلامية اليوم محنة عظيمة. ولا خروج للحضارة الإسلامية من أزمتها

---

1 ابن خلدون، كتاب العبر، 2/ 139.

2 المرجع نفسه، 2/ 233.

الدستورية إلا باستلهام قيم الوحي الإسلامي السياسية، وترجمتها إجرائيا إلى واقع مَعيشٍ في الزمن الحاضر، ونقْعها في رحيق الحرية، بعيدا عن سياسات القهر وعن أوهام التاريخ، وهذا ما نتّجه إلى بيانه الآن فيما تبقى من هذا الفصل.

المسلمون وتدوين الدساتير

إن الإقرار بالصلة الوثيقة بين الدين والدولة في الإسلام لا يكفي لحل الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية. ومن غير مؤسسات وإجراءات تترجم القيم السياسية الإسلامية إلى واقع معيش، فستظل الأزمة قائمة. وقد أشرنا مرارا -في ثنايا هذه الدراسة- إلى فقر التراث السياسي الإسلامي في المؤسسات والإجراءات التي تترجم قيم الإسلام السياسية إلى واقع حيٍّ. وأبلغ مثال على ذلك هو انعدام تقاليد الدساتير المكتوبة في التاريخ الإسلامي منذ العصر النبوي إلى العصور الحديثة. فالدولة الوحيدة في التاريخ الإسلامي التي كان لديها دستور مكتوب هي دولة المدينة في العصر النبوي. ويرى محمد حميد الله أن وثيقة المدينة المنورة، هي "أول دستور مكتوب في العالم."[1] ويبدو لنا ذلك مبالغة من العلامة حميد الله، خصوصا وأن أرسطو كتب -قبل دستور المدينة المنورة بقرون متطاولة- مائة وثمانية وخمسين دستورا عن المدن اليونانية "تدليلاً منه على نظرياته."[2]

على أن ما يهمنا هنا هو التنبيه على فقر التاريخ الإسلامي في مجال الدساتير المكتوبة. ويكفي الانتباه إلى الفارق الزمني الذي يبلغ اثني عشر قرنا بين دستور المدينة في العصر النبوي، وأول دستور مكتوب في العالم الإسلامي بعده، وهو دستور تونس الصادر عام 1861، ثم ما تلاه من بواكير الدساتير المكتوبة في الإمبراطورية العثمانية عام 1876، ثم

---

1 Muhammad Hamidullah, *The First Written Consitution in the World: An Important Document of the Time of the Holy Prophet* (Lahore: Kazi Publications, 1986).

2 أرسطو، **دستور الأثينيين**، ترجمة أوغسطينس بربارة (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2013)، 14.

في مصر عام 1882.[1] لقد كان المفترض أن تتحول تلك البذرة الدستورية المكتوبة في العصر النبوي إلى دوحة وارفة الظلال من الفقه الدستوري والممارسة الدستورية، وإلى سنَّة سياسية متصلة، تنمو بنموّ الدول الإسلامية، وتتوسع بتوسعها على مدى التاريخ السياسي الإسلامي. لكن ذلك لم يحدث، فلم تنم "البذرة" إلى "شجرة" بالاصطلاح الهيجلي. وهذا مثال بليغ على تعطل الإمكان التاريخي الإسلامي في مجال القيم السياسية.

وقد أكدت دراسات دستورية صادرة في الأعوام الأخيرة التلازمَ بين توسع مساحة الحرية السياسية ومكانة الإسلام في الشأن العام. ومن ذلك ما لاحظه داود أحمد من "جاذبية الإسلام في لحظات التحول الديمقراطي."[2] وقد كتب داود أحمد نفسه دراسة مشتركة مع توم جينسبرغ وكلاهما منخرط في "مشروع الدساتير المقارنة" الذي ترعاه شركة غوغل، وهو أوسع مشروع لمقارنة الدساتير في العالم اليوم، وإليه نرجع فيما نحيل عليه من نصوص الدساتير في هذا الفصل.[3] وتوصل الباحثان في دراستها المهمة عن "الأسلمة الدستورية وحقوق الإنسان" إلى نتائج معبِّرة، تدل على مركزية الإسلام في معركة الحرية السياسية التي تخوضها الشعوب اليوم. ومن النتائج التي توصل إليها الباحثان بعد تتبعهما مكانة الإسلام والشريعة الإسلامية في الدساتير منذ عام 1861 إلى عام 2014 ما يلي:

أولا: أن مسار التحديث السياسي في المجتمعات المسلمة لن يسير في الاتجاه الذي سار فيه التحديث في الغرب، وأن المسلمين سيأخذون من الغرب الآليات الدستورية، لكنهم لن يأخذوا منه القيم، لأنهم حريصون على "الاستقلال الثقافي."[4]

---

1 عن البواكير الأولى للدساتير المكتوبة في العالم الإسلامي، راجع مثلا:

Brown, *Constitutions in a Nonconstitutional World.* 15-29.

2 Dawood Ahmed, "Democracy under God: Constitutional Islamization and Human Rights," a Dissertation for Doctorate of Jurisprudence (The University of Chicago, 2014), 28.

3 موقع "مشروع الدساتير المقارنَة" على الإنترنت هو:

https://www.constituteproject.org/

4 Ahmed and Ginsberg, "Constitutional Islamization and Human Rights," 14.

ثانيا: أن النص على الإسلام أكثرُ في دساتير الدول ذات الماضي الاستعماري البريطاني، منه في دساتير الدول ذات الماضي الاستعماري الفرنسي. وهذه نتيجة تعكس خشونة العلمانية الفرنسية، وطبيعة الاستعمار الفرنسي الاستبدادية.

ثالثا: أن ارتفاع عدد المسلمين بين سكان أي دولة يجعل احتمال وجود هذه المواد الإسلامية في الدساتير أكبر، لأنه مطلب شعبي. حتى الدساتير المكتوبة تحت الاحتلال الأميركي (أفغانستان والعراق) تضمنت التنصيص على منع أي قانون مناقض للإسلام.[1]

رابعا: أن إدخال المرجعية التشريعية الإسلامية في الدساتير صاحبَه إفساح مساحة أكبر من حقوق الإنسان في العالم الإسلامي.[2] وهذا يناقض انطباعا شائعا يربط بين الأسلمة الدستورية وتراجع الحريات السياسية والحقوق الأساسية.

خامسا: أن الدول لا تتراجع -ولا تستطيع أن تتراجع- عن هذا التنصيص على الإسلام أو الشريعة بعد أن يصبح واقعا دستوريا. والاستثناء الوحيد كان أفغانستان بعد الغزو السوفياتي عام 1979. وهنا نجد مثالا آخر على الاستعمار الاستبدادي وأثره.

سادسا: أن إدراج مواد المرجعية الإسلامية في الدستور يأتي دائما استجابة لمطلب شعبي، وهو تتم في أجواء مصالحات ومساومات سياسية خلال مراحل الانتقال السياسي، كما ظهر خلال صياغة الدستور المصري ما بعد ثورة 25 يناير 2011.

لكن النتيجة الأهم لدراسة داود أحمد وتوم جينسبرغ هي أنه "في حالات كثيرة يمكن لمزيد من الديمقراطية في العالم الإسلامي أن يقود إلى توسُّع في تفعيل الحقوق في الدساتير، ولكنه يقود أيضا في الغالب إلى أسلمة أكبرَ للدساتير. فالاثنان غالبا ما يسيران يداً بيدٍ، ويمكن أن يكونا مترابطين بالفعل."[3] وهي النتيجة ذاتها التي توصل إليها اثنان من الفقهاء الدستوريين الأميركيين هما نوح فيلدمان ورومان مارتينيز؛ فكتبا: "المسألة ببساطةٍ هي

1 Ibid., 73-75.

2 Ibid., 83.

3 Ibid., 13.

أن مزيداً من الديمقراطية يعني مزيداً من الإسلام."[1] وهكذا يتبين أن تطور دول العالم الإسلامي طبقا لقوانينها الطبيعية الخاصة -دون قهر داخلي أو تدخل خارجي- يؤدي إلى الأسلمة الدستورية، ويقود في النهاية إلى حل الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية.

لقد أدى توسع حضور الإسلام في الشأن العام إلى توسع مساحة الحرية السياسية والحقوق الأساسية، وهذا الحضور الإسلامي في الشأن العام لا يحتاج سلطة قهرية، بل يحتاج شعوبا حرة مؤمنة بالإسلام وبإنسانية الإنسان. فالمفارقة بين التدين المجتمعي والعلمانية السياسية ظاهرة مفتعلة في المجتمعات الإسلامية، ويجب التخلص منها لتحقيق "الدولة المنسجمة" في العالم الإسلامي.

على أن حصر أسلمة الدساتير في بضع مواد تفصيلية من الدستور -كما يفعل جل الباحثين في قضية الدستور الإسلامي- اختزالٌ مُخِلٌّ، بل هو تشويه لقيم الإسلام بحصرها في النطاق القانوني الضيق، وتجاهل قيم الإسلام السياسية الكبرى، ذات الصلة بالحقوق الأساسية للناس، والعلاقة التأسيسية بين الحاكم والمحكوم، وهذه القيم أهم من أي تفصيل قانوني مهما تكن أهميته.

أما الذي يركز على تضمين الدساتير موادَّ عن مصدرية الإسلام للقوانين، فهو ينتهي باختزال الإسلام في منظومة قانونية جزئية، ثم يغفل عن الأهم وهو أمهات القيم السياسية الإسلامية. ويرجع هذا الإغفال وذلك الاختزال إلى مفهوم شائع جداً وخاطئ جداً للشريعة، يطابق بينها وبين الفقه، فيحصرها في الأحكام القانونية التفصيلية. ونحن نقصد هنا من يوافقوننا الرأي في سعة المساحة التي تلتقي فيها قيم الإسلام السياسية مع القيم الديمقراطية المعاصرة.

أما الجماعات السلفية التي تسيء الظن بالديمقراطية وتعتبرها كفراً أو فسوقا، فهي لا تفقه القيم السياسية الإسلامية، ولا تفهم معنى الديمقراطية على الحقيقة. ولو كانت تملك

---

1 Noah Feldman and Roman Martinez, "Constitutional Politics and Text in the New Iraq: An Experiment in Islamic Democracy," *Fordham Law Review*, Volume 75, no 2 (Nov. 2006): 884.

أفكارا واضحة عن الاثنين لأدركتْ ما أدركه الإصلاحيون المسلمون منذ خواتيم القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين، من أن الديمقراطية هي أفضل صيغة إجرائية لتطبيق قيم الإسلام ذات الصلة ببناء السلطة وتداولها، فالديمقراطية -بهذه المعاني- تطبيقٌ للشق الدستوري من الشريعة في الزمن المعاصر.

بل إن العالم السَّلَفي ابن القيم -الذي توفي منذ ما يقارب سبعة قرون- كان أوْعى بمساحة التلاقي في القيم السياسية بين الإسلام وغيره من بعض السلفيين المعاصرين، إذ يقول: "السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرِّمها، وسياسة عادلة تُخرج الحقَّ من الظالم الفاجر، فهي من الشريعة، عَلِمَها من عَلِمها، وجهِلها من جهلها."[1] ويقول ابن القيم متحرراً من أسْر المصطلحات: "إن الله سبحانه أرسل رسله، وأنزل كتبه، ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات... فأيُّ طريقٍ استُخرج بها العدل والقسط فهي من الدين، وليست مخالفة له. فلا يقال: إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسمِّيها سياسةً تبعاً لمصطلحهم، وإنما هي عدْلُ الله ورسوله، ظهر بهذه الأمارات والعلامات."[2] ورغم أن ابن القيم يتحدث هنا في سياق قضائي، فإن حديثه يتضمن مختلف جوانب السياسة، لذلك جاء تعبيره عاما شاملا لجميع مظاهر الشأن العام، والحكم السياسي والقضائي.

معايير لإسلامية الدولة

إن من أسباب استمرار الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية دون حل حتى اليوم هو ما أحاط بمفهوم "الدولة الإسلامية" في العصر الحديث من لبْس وغُموض، تحوَّل إلى مفارقة أليمة: فقلوب المسلمين متعلقة بمثال سياسي أخلاقي تدل عليه نصوص دينهم، وسيرة نبيهم صلى الله عليه وسلم، وحياة خلفائهم الراشدين، وهم لا يرضون التنازل عن

1 محمد بن أبي بكر بن القيم، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية** (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1428هـ)، 1/ 8.

2 المرجع نفسه، 1/ 31.

هذا المثال مهما كانت التضحيات والأهوال، لكن عقولهم لم تبذُل الجهد اللازم لتبيان صورة مجسَّدة لذلك المثال، ومعايير منضبطة لقياسه، وطرائق إجرائية تضعه موضع التنفيذ.

وقد أدرك رشيد رضا أن تفريط المسلمين في ترجمة قيم الإسلام وتشريعاته السياسية إلى مؤسسات وإجراءات تفريط كبير، فكتب:

> "لم يوجد في أهل الحل والعقد من الرؤساء من اهتدى إلى وضع نظام شرعيٍّ للخلافة، بالمعنى الذي يُسَمَّى في هذا العصر بالقانون الأساسي [= الدستور]، يقيِّدون به سلطة الخليفة بنصوص الشرع، ومشاورتهم في الأمر، كما وضعوا الكتب الطوال للأحكام التي يجب العمل بها في السياسة والإدارة والجباية والقضاء والحرب. ولو وضعوا كتابا في ذلك معزَّزا بأدلة الكتاب والسنة وسيرة الراشدين، ومنعوا فيه ولاية العهد للوارثين، وقيَّدوا اختيار الخليفة بالشورى، وبيَّنوا أن السلطة للأمة يقوم بها أهل الحل والعقد منها، وجعلوا ذلك أصولاً مُتَّبعة.. لَمَا وقعْنا فيما وقعْنا فيه."[1]

وقد دعا رشيد رضا المسلمين إلى الاستفادة من التطور البشري المعاصر، لترجمة قيم الإسلام السياسية إلى مؤسسات وتشريعات وإجراءات، بعد أن وقع عليها الحيف التاريخي، وتعطَّل مفعولها خلال القرون. وقد بينَّا من قبلُ كيف بَنَى الآباء المؤسسون للجمهورية الأميركية على تراث طويل من الفلسفة السياسية منذ أيام أرسطو إلى أيامهم، مرورا بالأفكار السياسية الكبرى التي صاغها فلاسفة السياسة في أوربا قُبيل الثورة الأميركية، من أمثال جون لوك ومونتسكيو وروسو. لكن عبقرية الآباء الأميركيين كانت في تحويل تلك الأفكار النظرية إلى صيغ إجرائية، ومؤسسات راسخة، بعد أن فشل في ذلك من صاغوا تلك الأفكار ذاتها. وقد أحسن ستيفن سميث التعبير عن ذلك، فقال: "حاول المؤسسون الأميركيون أن يحققوا بالأفعال ما حاول أفلاطون تحقيقه قبلهم بألفيْ عام بالأقوال."[2]

---

1 رشيد رضا، الخلافة، 148.

2 Seven Smith, *Constitution and the Pride of Reason* (Oxford University Press, 1997), 4.

لذلك فإن أول الشروط لإخراج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية، واستئناف مسار سياسي سليم في العالم الإسلامي، هو صياغة معايير إجرائية لإسلامية الدولة، تحوِّل القيَم السياسية المنصوصة في القرآن والسنة إلى موازين عملية منضبطة، يمكن قياسها والتحقق من تطبيقها في المجتمعات المعاصرة، بحيث يسهل الحكم على مطابقة الأنظمة السياسية لها، أو مخالفتها إياها. فلننظر الآن في الجدولين الآتيين اللذين يترجمان القيم السياسية الإسلامية -الواردة في الفصلين الأول والثاني- إلى مبادئ دستورية ومعايير منضبطة للحكم على إسلامية الدولة في الزمن الحاضر:

قيم البناء السياسي		
	القيمة السياسية	ترجمتها الإجرائية المعاصرة
1	تكريم الإنسان واستخلافه	يجب على السلطة العامة المحافظة على حياة كل إنسان تحت سلطتها، وعلى حريته وماله وعرضه، ومنْع أي انتهاك لكرامة الإنسان أو امتهان لإنسانيته، وتمكينه من أداء رسالته الأخلاقية.
2	نبذ الوثنية السياسية	ليس للحاكم أي قدسية أو استثناء من حكم القانون، فالحاكم والمحكوم سواء أمام القانون، ومن حق الشعب وواجبه محاسبة الحاكم على أدائه، وعزله إذا عجز أو خان.
3	قلب الهرمية الفرعونية	متقلد المنصب العام أجيرٌ لدى الشعب، ليس له أيُّ قدسية، ولا يحق له الاستكبار والاستعلاء. وليس له أن يقسِّم المجتمع، أو يتخذ بطانة متملقة من دون الشعب.
4	الجمْع بين العدل والفضل	يجب تأسيس الدولة على رؤية دستورية تحقق العدل والتضامن الاجتماعي، وتجمع بين الالتزام الأخلاقي والإلزام القانوني، من خلال سنِّ القوانين المنصفة ورعاية الأخلاق الفاضلة.
5	وجوب السلطة السياسية	يجب إقامة دولة ذات سلطة مطاعة، والمحافظة على كيانها المؤسسي، ويجب منع الفوضى السياسية والوقوف في وجهها، حفاظا على كيان الجماعة الوطنية ووحدة الأمة الإسلامية.
6	الحرية إمكانٌ ومسؤولية	لا يجوز تقييد حرية الأفراد أو الجماعات، أو الحجر على المبادرات الفردية والجماعية، إلا لضرورة يحتمها الخير العام. ولا تتولى السلطة السياسية ما يستطيع المجتمع الأهلي تحقيقه من مصالح.

7	العدل في الحُكْم والقَسْم	أفراد الشعب سواسية في تولِّي المناصب العامة، حسب كفاءة كل منهم، وتحقيقه المصالح العامة، وهم سواء في الاستفادة من ثمرات السلطة العامة والثروة العامة.
8	المساواة في الأهلية السياسية	لا يجوز التمييز بين أفراد الشعب في تولي المناصب العامة، ولا في الاستفادة من ثمرات السلطة العامة، على أساس القبيلة، أو القوم، أو الدين.
9	إهدار المراتب الاجتماعية	لا يجوز التمييز بين أفراد الشعب في تولي المناصب العامة، ولا في الاستفادة من ثمرات السلطة العامة، على أساس العرق، أو اللون، أو الجنس.
10	وجوب التمثيل السياسي	يجب على الشعب إنابة المؤهلين للقيام بشأنه العام الذي لا يستطيع مباشرته جماعياً، ويشمل ذلك السلطات التنفيذية والتشريعية القضائية، ويجب التزام النائب بمقتضى عقد النيابة .
11	الشورى في بناء السلطة	لا شرعية لحاكم إلا باختيار المحكومين، فالشعب هو مصدر الشرعية السياسية توليةً ومحاسبةً وعزلاً. ويجب عقد انتخابات دورية تمكِّن الشعب من تحقيق هذه المهمة بوجوهها الثلاثة.
12	عقد البيعة السياسية	الانتخابات عَقدٌ بين عموم الشعب ومن اختارته غالبيته، ويترتب عليها حق الطاعة والنصرة للسلطة المنتخَبة، وواجب الجهد والنصح عليها. ويمكن تأكيد هذا العقد بحفلات تنصيب، وبأيمان يؤديها القادة المنتخَبون.
13	لزوم الجماعة وإمامها	تجب طاعة القوانين الصادرة عن الإرادة الجماعية والسلطة المنتخَبة من الشعب، في غير معصية الله، ويجب الدفاع عن إرادة الجماعة ضد الخارجين عليها المفرِّقين لصفها.
14	طاعة السلطة الشرعية	تجب طاعة القادة السياسيين المنتخَبين من الشعب في غير معصية الله، وضمن بنود الميثاق الدستوري الذي يربطهم بالشعب، وتجب نُصْرتهم ضد الخارجين عليهم بالقوة، ما داموا ملتزمين ببنود ذلك الميثاق.
15	منع الحرص على الإمارة	لا يجوز أن يرشِّح الفرد نفسه لتقلد منصب عام، إلا في حالة فراغ سياسي يهدد وجود الدولة وكيان الجماعة، ويُترك الترشيح للأحزاب، والهيئات، وعموم الناس.
16	المدافعة العاصمة من الفساد	يجب الفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، بما يضمن التوازن بينها، ويجب بناء تعددية حزبية وإعلامية ونقابية تعبِّر عن تنوع المجتمع، و تمنع احتكار الشأن العام.

قيم الأداء السياسي		
	القيمة السياسية	ترجمتها الإجرائية المعاصرة
1	الرد إلى الله والرسول	يجب تحصين المرجعية الإسلامية دستوريا، بأن تكون كل القوانين مستمدة من الوحي الإسلامي، أو غير مناقضة له، ويجب تأسيس هيئات رقابية دستورية تضمن هذا التحصين.
2	التزام السواد الأعظم	خيار الغالبية من الشعب -أو ممثليها- معيار شرعي في حسم الخلاف في الشأن العام، كالانتخابات وإصدار القوانين أو غيرها، ويمكن اللجوء في بعض الأمور المهمة إلى الإجماع والتوافق ما أمكن.
3	الأخذ على يد الظالم	يجب محاسبة متقلد المنصب العام على أي ظلم يقترفه، ولا يحصِّنه من ذلك وجوده في المنصب. ويجب عليه منع الناس من التظالم، وإنصاف المظلوم من الظالم.
4	المال العام مال الله	تجب المحافظة على الثروة العامة، وتنميتها، والعدل في جمعها وتوزيعها، حسبما يحقق الخير العام، والتمييز الواضح بينها وبين المال الخاص، خصوصا أموال الذين يتقلدون منصبا عاما.
5	منع الغلول والرشوة	تجب معاقبة المعتدي على المال العام حاكما كان أو محكوما، وسنُّ القوانين المجرِّمة لإعطاء الرشوة وأخذها، وتأسيس الهيئات الرقابية الضامنة للشفافية المالية في الشأن العام.
6	الأمانة أو الأهلية الأخلاقية	يجب أن يتصف متقلد المنصب العام بالأمانة والنزاهة الأخلاقية. ولا يجوز أن يتقلد محكومٌ عليه في قضايا الخيانة والغدر منصبا عاما، إلا بعد رد المظالم التي اقترفها، وثبوت صلاحه دون أي شك أو ريب.
7	القوة أو الكفاءة العملية	يجب أن يتصف متقلد المنصب العام بالخبرة التي تمكِّنه من أداء مهمته، بعيدا عن أي محاباة لقريب أو صديق أو غيرهما. ويختلف مضمون الخبرة باختلاف كل منصب ومقتضياته.
8	المواءمة أو الحكمة السياسية	يجب أن يكون متقلد المنصب مناسبا للمنصب ضمن ظروف الزمان والمكان. ومن معايير المناسبة أن يكون مقبولا ممن يتولى أمرهم، ولا يجوز فرضه عليهم، حتى وإن كان كفؤا للمنصب.
9	المشاورة في صناعة القرار	لا يجوز لمتقلد المنصب العام إصدار القرارات إلا بعد مشاورة أهل العلم والخبرة والتجربة، والمتأثرين بنتائج القرار. ويحدد القانون الصلاحيات، وطرائق المشاورة، ومدى الإلزام بنتيجة المشاورة.

10	النصح من الحاكم والمحكوم	يجب على كل ناخب أن يختار الأصلح للمنصب، دون مجاملة أو مقايضة بمصلحة شخصية. ويجب على متقلد المنصب العام بذل ما في وسعه لخدمة الناس.
11	رفق الراعي بالرعية	يجب على متقلد المنصب العام معاملة الناس برفق، ورعاية ضعفائهم، ويمنع عليه معاملتهم بتعسف وتجبر، وتحميلهم ما يشق عليهم من تكاليف مالية، أو أوامر تنفيذية.
12	منع الاحتجاب عن الرعية	يجب على متقلد المنصب العام أن يمنح الشعب إمكانات الوصول إليه بسهولة، مباشرة أو عبر وسائط، وتمكين الناس من تقديم مظالمهم ومقترحاتهم إليه بيسر، دون هدر أوقاتهم أو أموالهم.
13	منع الإكراه في الدين	لا يجوز تقييد حرية الدين اعتقاداً وشعائرَ، ولا الحجْر على حرية التفكير أو التعبير، إلا لضرورات الخير العام، وبحكم قضائي نزيه. ويجب عليها توفير أجواء السكينة والإنصاف لتبادل الأفكار والآراء.
14	وحدة الأمة الإسلامية	تجب إقامة كيان جامع يحقق وحدة الإرادة السياسية للأمة الإسلامية، ويمكِّن من تناصرها وتعاونها. وقد تكون هذه الوحدة اندماجية أو تنسيقية حسب الحاجات والظروف.

ولوضع هذين الجدولين -اللذين يترجمان قيم الإسلام السياسية إلى أحكام دستورية معاصرة- في سياقهما، نتقدم بملاحظات ضرورية. فأولى هذه الملاحظات تذكيرٌ بأن مصطلح "الدولة الإسلامية" يُستخدم اليوم في سياقات عديدة، وبدلالات متباينة، وبعض هذه الدلالات بعيد عن مجال اهتمامنا هنا، ومنها وصف الدولة بأنها إسلامية لوجود غالبية مسلمة بين مواطنيها، وهذا أهم معيار لعضوية منظمة التعاون الإسلامي، بغض النظر عن مدى إسلامية نظام الحكم. ومنها وصف الدولة بالإسلامية لأنها تحتفي بالشعائر الإسلامية احتفاءً ثقافيا واجتماعيا، كحال أغلب الدول ذات الغالبية المسلمة اليوم، والدول ذات الأقليات المسلمة الكبيرة.

ولسنا نعترض على إسباغ مصطلح "الإسلامية" على أيٍّ من هذه الحالات، إذ لا مشاحَّة في الاصطلاح، لكن كل هذه المعايير -على وجاهتها- ليست داخلة في اهتمام هذه الدراسة، لأنها تتعلق بالهُوية والثقافة، لا بنظام الحكم السياسي. وما يهمنا هنا هو محاكمة نظام حكم

الدولة بمعايير النص الإسلامي، لا الحكم على الهوية الدينية للحاكم أو المجتمع. فقد تكون الدولة إسلامية في هويتها، دون أن تكون إسلامية في نظام حكمها، بل إن هذا هو الذي ساد في جُلّ مراحل التاريخ الإسلامي، وهو أكثر وضوحا في الدول "الإسلامية" المعاصرة. فالدولة الإسلامية -بالمفهوم الذي نسعى إلى تحريره هنا- هي الدولة الملتزمة في نظام حكمها بأمَّهات القيم السياسية الإسلامية بناءً وأداءً، ومعايير الحكم على إسلاميتها هي تلك القيم السياسية الثلاثون التي فصَّلنا فيها القول في الفصل الأول والثاني من هذه الدراسة، وقدمنا سندها من نصوص القرآن والسنة.

الملاحظة الثانية هي أن القيم السياسية الإسلامية قيم أخلاقية ودستورية، فمحاكمة الدولة بها هي محاكمة أخلاقية ودستورية تتعلق ببناء السلطة أساساً، ثم بسلوكها السياسي المطَّرد، وليست محاكمة عملية تتعلق بأدائها اليومي وقراراتها الظرفية. فالأداء اليومي لأي سلطة سياسية يتفاوت بين دولة وأخرى، وبين حكومة وأخرى، حتى وإن التزمت تلك الدول وتلك الحكومات بالقيم السياسية ذاتها. فالدول الديمقراطية اليوم تلتزم بالقيم السياسية ذاتها، لكن أداءها اليومي يختلف اختلافا كبيرا، دون أن يطعن ذلك في طبيعتها الديمقراطية.

بل إن الحكومة الواحدة قد يتفاوت أداؤها من حين لآخر، سواء بتقصير منها، أو بإكراه السياق المحيط بعملها. فليس نجاح السلطة أو فشلها في سياساتها الاقتصادية أو الاجتماعية العملية معياراً من معايير إسلاميتها بالضرورة، إلا إذا وُجدت علاقة سببٍ ونتيجةٍ بين النجاح والفشل من جهة، وبين الالتزام وعدم الالتزام بقيمة أو أكثر من أمهات القيم السياسية الإسلامية. صحيح أن حُسْن الأداء علامة على التزام الدولة بعدد من القيم السياسية، لكن حتى الدول الدكتاتورية قد يكون أداؤها الاقتصادي جيداً.

ولنفترض مثلاً أن الخطط الاقتصادية في دولة إسلامية معاصرة فشلت بسبب انهيار أسعار المواد الأولية التي هي أهم مصدر لخزانة الدولة، فليس هذا الفشل بطاعن في إسلامية الدولة، لكن إذا كان سبب الفشل الاقتصادي هو نهب المال العام على أيدي الحكام فهذا خلل كبير في إسلامية الدولة؛ لأنه انتهاك لعدد من القيم السياسية الإسلامية، مثل مبدأ "مال الله" ومبدأ تحريم الرشوة والغُلول الوارد في نصوص القرآن والسنة. فمعايير إسلامية

الدولة -التي يكشف عنها الجدولان الواردان أعلاه- معايير أخلاقية ثابتة، وهي تنصبُّ على مبادئ نظام الحكم التأسيسية وسلوكه المطَّرد، لا على أدائه اليومي المتذبذب دائما.

الملاحظة الثالثة أن عين الدارس البصير لا تخطئ تلاقياً واسعا بين القيم السياسية الكبرى التي جاء بها الإسلام، والقيم الديمقراطية التي توصل إليها العقل الغربي خلال القرون الثلاثة الماضية، ثم اتَّبَعْه فيها أغلب شعوب الأرض اليوم. ورغم كل الهوس بالخصوصية لدى بعض المسلمين المعاصرين -خصوصا ذوي المنزع السلفي منهم- فإن هذا التلاقي لا يمكن إنكاره، وهو -في تقديرنا- معجزة من معجزات الإسلام الأخلاقية، إذ إن النص الإسلامي قدَّم في موضوع السياسة -منذ أربعة عشر قرناً- إجابات سهلة وقريبة وواضحة، على أسئلة صعبة وبعيدة ومعقدة، طالما تصارعت معها خيرة العقول البشرية منذ عهد سقراط إلى اليوم، فلم تتوصل فيها إلى أجوبة معقولة إلا في العصور الحديثة. على أن هذا التلاقي الواسع بين عدد من أمهات القيم السياسية الإسلامية والقيم الديمقراطية الغربية لا ينبغي له أن يحجب الخصوصية الإسلامية، خصوصا في مجال المرجعية، وهو ما نسعى إلى بيانه الآن.

شرْطَا الشورية والمرجعية

إن ترتيب القيم السياسية الإسلامية ضمن صنفيْ البناء والأداء ترتيبا ثنائيا -دون اعتبارها كتلة واحدة- يدل على أن الشورى تتصدر قيم البناء، وأن "الرد إلى الله والرسول" -بمعناه القانوني المرجعي- يتصدر قيم الأداء. فمن دون شرط الشورية لا ينبني النظام السياسي على ركن ركين من البداية، ومن دون شرط المرجعية يفقد النظام هويته الإسلامية.

ويقتضي تطبيق شرط المرجعية (الرد إلى الله والرسول) أن ينص الدستور على منع سنِّ أي قانون يناقض الإسلام. فهذه هي الصيغة الأقوى لتحصين الإسلام دستوريا، وهي أكثر مرونة أيضا؛ لأنها تسمح بالاستمداد من المصادر القانونية والعرفية الأخرى، مع إبقاء الوحي الإسلامي حكَماً عليها. وتوجد صيغ أخرى مقبولة، مثل التنصيص على أن الإسلام هو "المصدر الوحيد" للتشريع، أو هو "المصدر الأساسي" للتشريع. أما مجرد اعتبار الإسلام

"مصدرا أساسيا" أو مجرد "مصدر" للتشريع -من بين مصادر أخرى- فلا يكفي، إذ لا تدل هذه الصيغة على أرجحية المصدر الإسلامي عند التعارض. وتوجد في دساتير عدد من الدول الإسلامية اليوم -خصوصا العربية منها- صيغ مختلفة لمصدرية الإسلام القانونية، تتفاوت في قوتها وإلزاميتها.[1]

ولعل ثلاثية ابن خلدون عن المُلْك الطبيعي والمُلْك السياسي والخلافة تعين على توضيح المغزى من جعْلنا شرط الشورية في صدارة قيم البناء، وشرط المرجعية في صدارة قيم الأداء. لقد ميَّز ابن خلدون بين ثلاثة أنماط من النظم السياسية، وهي: المُلْك الطبيعي، والمُلْك السياسي، والخلافة. فتوصل إلى أن "الملْك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة. و[الملْك] السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار. والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة."[2]

ويؤيد استقراء القيم السياسية الإسلامية ما ذهب إليه ابن خلدون من تقسيم ثلاثي. فأعلى أنماط الحكم السياسي في الإسلام هو دولة العدالة الإلهية، أو "الخلافة الشرعية" بلغة ابن خلدون. وهي تتأسس على التعاقد والتراضي في بنائها، وتلتزم بالمرجعية الأخلاقية والتشريعية الإسلامية، فهي تجمع بين الشورية والمرجعية الإسلامية. وهذه هي الدولة الإسلامية المعيارية، المنسجمة مع القيم السياسية الإسلامية -من حيث المبدأ على الأقل- لأنها ملتزمة بـ"مقتضى النظر الشرعي" وجامعة بين "المصالح الأخروية والدنيوية،" حسب تعبير ابن خلدون.

---

1 من الدراسات الاستقرائية المهمة لهذا الموضوع دراسة كلارك لومباردي:

Lombardi, "Constitutional Provisions Making Sharia *"A" or* "The" Chief Source .B Clark *of* Legislation*: Where* Did They Come *From?* What Do They Mean*?* Do They Matter*?"* *American University International Law Review* 28 no. 3 (2013), 733-774.

2 ابن خلدون، **المقدمة**، 239.

وأوسط الأنظمة السياسية مرتبةً -من منظور إسلامي- هي دولة العدالة البشرية، أو "الملك السياسي" بلغة ابن خلدون. وهي الدولة التي لا تهتدي بهداية سماوية، لكنها تَجْهد في تحقيق العدل والصالح العام طبقا لمقتضيات العقل والتجربة والإنصاف الإنساني. وينطبق هذا التعريف -في السياق المعاصر- على كل الدول التي تتأسس على التراضي والتعاقد، لكنها لا تلتزم بالمرجعية الإسلامية، فيدخل تحت هذا الصنف أغلب الدول الديمقراطية المعاصرة. وهذا النمط من الدول منسجم مع قيم الإسلام في بنائه وفي بعض أدائه، لا في مرجعيته. ولعل ثناء النبي صلى الله عليه وسلم على عدْل ملك البشة داخلٌ في هذا الباب.

وأدنى الأنظمة السياسية مرتبةً -من المنظور الإسلامي- هو مرتبة دولة الهوى، أو "الغرض والشهوة" بلغة ابن خلدون. فهي دولة تتأسس على القهر والجبْر في بنائها، ولا تلتزم بمرجعية قانونية، لا إسلامية ولا غير إسلامية. ويدخل تحت هذا الصنف كل دول الطغيان الوراثي والعسكري. ومن أسوأ أنماط حكم الهوى ما نراه في بعض الملكيات و"الجمهوريات" العسكرية العربية اليوم. فدولة الهوى تناقض القيم الإسلامية السياسية في كل شيء، حتى وإن كانت غالبية سكانها مسلمين.

وبذلك يمكن أن يُقال إن من بين المعايير الثلاثين التي ذكرناها تعدّ "الشورى في بناء السلطة" و"الرد إلى الله والرسول" أهم معيارين. فإذا اجتمع هذان المعياران في دولة، فهي دولة ذات نظام سياسي إسلامي. وإذا غاب شرط "الرد إلى الله والرسول" ووُجد شرط "الشورى في بناء السلطة" فهي دولة عقل ومصلحة، لكن لا يمكن اعتبار نظامها السياسي نظاما إسلاميا، لغياب شرط المرجعية. وإذا تخلَّف الشرطان معاً -كما هو الحال في الدول الدكتاتورية عموما- فتلك دولة هوى، لا دولة شرع، ولا دولة عقل.

فالدولة الديمقراطية المعاصرة ذات المرجعية الأخلاقية والقانونية الإسلامية هي المكافئ لما دعاه ابن خلدون "الخلافة الشرعية" -بمعناها المعياري لا التاريخي- والدولة الديمقراطية المعاصرة التي لا تنطلق من مرجعية إسلامية هي المكافئ لما دعاه ابن خلدون دولة "العقل والمصلحة،" والدولة الاستبدادية هي دولة "الغرض والشهوة" حسب تصنيفه الثلاثي. وبذلك يتضح أن الدولة في عصرنا يمكن أن تكون ديمقراطية وغير إسلامية في مرجعيتها، لكنها لا يمكن أن تكون إسلامية وغير ديمقراطية، لسبب بسيط هو أن الديمقراطية

توافق مجمل القيم السياسية الإسلامية. فكل من يقاوم الاستبداد ويعادي الديمقراطية في الوقت ذاته فهو يخوض حربا عبثية. فلا بديل للاستبداد في الدول الإسلامية اليوم سوى الديمقراطية، وإنما يجب أن ينصبَّ جهد المسلمين النابهين على جعلها ديمقراطية بمرجعية أخلاقية وتشريعية إسلامية.

وهنا قد يسأل سائل: وماذا عن الدول الدكتاتورية ذات المرجعية الإسلامية؟ وهذا صنف رابع كان سائدا في جل مراحل التاريخ الإسلامي، ولا يزال سائدا في عدد من الدول اليوم. لكن تعبير "الدكتاتورية ذات المرجعية الإسلامية" تعبير متناقض، تماما مثل تعبير "المستبد العادل." فالمستبد ظالمٌ بالضرورة؛ لأن الاستبداد ظلم، ولا يصلح أن نَصِف شخصا بأنه "مستبد عادل" إلا بقدر ما يصلح أن نَصِفه بأنه "ظالمٌ عادل"! ولو كان النظام السياسي ذا مرجعية إسلامية لما كان دكتاتورياً. فالحاكم المستبد لا مرجعية له إلا هواه. فهذا النمط الرابع الوارد في السؤال قد يدخل ضمن الدول الإسلامية ثقافيا، لكنه -من حيث طبيعة النظام السياسي التي تهمنا هنا- ليس دولة شرعٍ ولا دولة عقل.

ويُظهر استقراء أمهات القيم السياسية الإسلامية الثلاثين -التي بسطنا دلالتها النصية في الفصل الأول والثاني وترجمناها إجرائيا في الجدولين الواردين أعلاه- مساحة كبيرة من التلاقي بينها وبين القيم الديمقراطية المعاصرة. وأول ذلك التلاقي حاصلٌ في قيمة الشورى التي هي أمُّ قيم البناء السياسي الإسلامي التي يتفرع عنها ما سواها. لكن توجد فوارق أيضا بين منظومة القيم السياسية الإسلامية والقيم السياسية الديمقراطية الغربية، بعضها يتعلق بالخصوصية الثقافية مثل "وحدة المسلمين،" وبعضها يتعلق بالأخلاق السياسية الإسلامية مثل "منع الحرص على الإمارة."

وأهم الفوارق النوعية بين قيم الديمقراطية الغربية والقيم السياسية الإسلامية هو مبدأ "الرد إلى الله والرسول،" وهو أمُّ قيم الأداء السياسي الإسلامي. والخلاف بين المنظومتين هنا ليس في المعنى الدستوري للرد إلى الله والرسول، الذي يعني المساواة بين الحاكم والمحكوم أمام القانون، فهذا مبدأ أصيل في الشرع الإسلامي وفي الديمقراطيات الغربية أيضاً، وإنما في دلالته القانونية التي تقضي بضرورة اشتقاق القوانين من النص الإسلامي، أو عدم مناقضتها له في أقل تقدير.

بين الالتزام والإلزام

وعلى عكس ما يذهب إليه بعض السلفيين الذين اعتادوا أن لا يروا حكم الله إلا نقيضاً لحكم الشعب، فإن مبدأ الرد إلى الله والرسول لا يناقض الخيار الديمقراطي في الظروف الطبيعية، التي تكون فيها الأمة في مجملها ملتزمة أخلاقيا ودستوريا بألا تخرج فيما تسنُّه من قوانين وما تعتمده من سياسات عن مقتضيات النص الإلهي؛ لأن الأمة بمجموعها هي التي تملك سلطة تأويل النص الإسلامي وتنزيله على الواقع، في شكل قوانين وإجراءات ومراسيم وتنظيمات. فليس في الإسلام سلطة كهنوتية تستأثر بتأويل النص وتنزيله على الواقع. فسَنُّ القوانين في الإسلام بيد الأمة في مجموعها، تمارسه من خلال نوابها المنتَخبين بحرية. ومن تستعين بهم الأمة أو نوابها من خبراء في الشريعة الإسلامية ليس لديهم أي سلطة إلزامية، فرأيهم استشاري اختياري، إلا من منحته الأمة منهم سلطة إلزام ضمن منظومة الرقابة الدستورية التي تشكلها.

وهنا خلط كثيرون بين الالتزام الأخلاقي والإلزام القانوني، فمالوا إلى القول بإكراه الحاكمِ الأمةَ على أحكام الشرع، وهذا هو المنحى الشائع في تراث المسلمين السياسي، وهو مصدر لبْس في الثقافة الإسلامية اليوم، سببه الاعتياد على التفكير في نمط الدولة السلطانية التي تجعل الحاكم مسؤولاً أمام الله، والأمة مسؤولة أمام السلطان. وهذا عكْس ما يدل عليه النص السياسي الإسلامي الذي جاء بقلب هذه الهرمية -كما بينَّا في الفصل الأول- فجعل الأمة مسؤولة أمام الله فقط، أما الحاكم فهو مسؤول أمام الأمة في الدنيا، وأمام الله في الآخرة.

ويترتب على كون الأمة مسؤولة أمام الله وحده أنها لا مُكرِهَ لها في الدنيا، ولا يحق لحاكم متغلب أو نخبة متسلطة إكراهُها على ما يناقض إرادتها الجمْعية، حتى ولو كان ما يُكرهها عليه حكما شرعيا منصوصاً، وكيف يُكره الحاكمُ الأمةَ بما لا ترضاه وهو نائب عنها؟! بل الأمة تختار وتتحمل مسؤولية اختيارها أمام الله. فإن جاءت الإرادة الجمعية للأمة بما يناقض نصوص الوحي الإسلامي اختياراً، فهذا يعني أن النظام السياسي إسلامي في بنائه، لا في مرجعيته. والواجب على المصلحين الحريصين على مكانة الإسلام في الشأن العام أن يسلكوا طريق الإقناع، لا طريق الإكراه، لبناء إرادة جمعية جديدة منسجمة مع النص الإسلامي.

إن الواجب على الأمة أمام الله لا يتحول تعاقدا قانونيا بين الأمة إلا بعد أن تلتزم به الأمة التزاما ذاتيا حراً. وهذا هو مغزى بيعة العقبة وما تلاها من بيعات سياسية للنبي صلى الله عليه وسلم. فكل مسلم يدرك أن طاعة النبي صلى الله عليه وسلم، والرضا به قائدا، أمر واجب على الأمة أمام الله. فلماذا إذن تبايع الأمة على ما هو واجب عليها أصلا من غير بيعة؟ والجواب هو أن الأمة ببيعاتها السياسية للنبي صلى الله عليه وسلم تحول الواجب الأخلاقي بينها وبين الله إلى واجب اجتماعي بينها وبين قائدها، وتعاقد فيما بين أفرادها، فانتقل بذلك من دائرة الالتزام الأخلاقي إلى الإلزام القانوني، وتصبح قادرة على إلزام أفردها به، باعتباره عقْداً اجتماعيا معبِّرا عن إرادة الأمة. وهنا تظهر طبيعة القانون الإسلامي الذي يلتحم فيه الديني بالمدني، فهو التزام أخلاقي أمام الله، وهو إلزام قانوني من الجماعة لأفرادها.

ولنضربْ مثالا يوضح هذه الإشكالية الملتبسة في أذهان كثير من الإسلاميين اليوم: لو أن حزبا إسلاميا تولى رئاسة دولة ديمقراطية، في أحد المجتمعات المسلمة المنشطرة ثقافيا وسياسيا بين الإسلاميين والعلمانيين، فأصبحت قيادة الجيش والأمن بيد ذلك الحزب الإسلامي، بينما ينتمي غالبية أعضاء البرلمان إلى حزب علماني يرفض المرجعية الإسلامية في التشريع، ثم شرَّع البرلمان قانونا يناقض نصوص الوحي مناقضة صريحة، فيبيح –مثلاً– الزنا بالتراضي بين أي بالغين دون عقوبة قانونية، فما هو الواجب الشرعي على الحزب الإسلامي الذي يملك السلطة التنفيذية رداً على ما سنَّته السلطة التشريعية في الدولة من قوانين؟

والجواب أنه إذا كان البناء الدستوري في الدولة قد تأسس ابتداءً على استلهام القيم السياسية الإسلامية، فهذا التناقض غير متصوَّر الحدوث أصلاً؛ لأن المرجعية الإسلامية ستكون مُحصَّنة دستورياً، من خلال نصوص في الدستور تمنع سنَّ أي قانون مناقض للوحي الإسلامي، ثم من خلال هيئة رقابة دستورية تنقض أي قانون يناقض نصوص الدستور، بما فيها تلك المواد المُحصِّنة للمرجعية الإسلامية.

أما إذا كانت المرجعية الإسلامية غير محصَّنة دستورياً، لغياب ما يكفي من الإجماع السياسي على ذلك وقت صياغة الدستور، ولعدم موافقة جمهور الشعب على ذلك، وترْك مسألة إسلامية القوانين لاختيار البرلمانيين وأذواقهم السياسية، فالدولة أقرب هنا إلى "دولة

العقل" -بتعبير ابن خلدون- منها إلى "دولة الشرع." وهذا خلل في البناء يحتاج التعامل معه موازنة شرعية وسياسية بعيداً عن منطق الإكراه. وفي هذه الحالة ليس أمام السلطة التنفيذية الإسلامية إلا سلوك الطرق الدستورية لمقاومة ذلك القانون، ومنها حل البرلمان والدعوة إلى انتخابات تشريعية جديدة إن كان هذا الخيار متاحا في الدستور، أو الخضوع الظرفي للقوانين التي سنَّها البرلمان المعبِّر عن الإرادة الجمعية للأمة، ثم السعي إلى تغيير هذه القوانين مستقبلا من خلال بناء غالبية مساندة في البرلمان، وحشد الرأي العام.

أما إذا سلكت السلطة التنفيذية الإسلامية سبيل الإكراه ضد السلطة التشريعية العلمانية، فإنها ستقع في تناقض شرعيٍّ وحماقة سياسية. فالتناقض الشرعي سببه أنها تُهدر أغلب القيم السياسية الإسلامية حرصا على حكم قانوني تفصيلي من أحكام الشريعة، وتُخِل بكل المواثيق والعهود مع الأمة ومع القوى السياسية الأخرى، وهي عهود ومواثيق تحدد مسؤوليات وصلاحيات السلطتين التنفيذية والتشريعة. ولا شك أن الإخلال بهذه العقود والمواثيق الجامعة سيكون معصية شرعية أكبر من انتهاك أي حكم تفصيلي من أحكام الشريعة.

وأما الحماقة السياسية فهي أن السلطة التنفيذية بلجوئها إلى القوة بدل القانون والاختيار الشعبي تهدم أساس النظام السياسي كله، وتفتح الباب أمام منطق القوة وقانون الغاب ليكون الحكَم الأول والأخير في الشأن العام، وربما تتسبب في نشوب حرب أهلية تهدم أسس التعايش الاجتماعي من أصلها، وهذا أسوأ خروج على القيم السياسية الإسلامية، حتى وإن جاء باسم الإسلام وتحت راية الشريعة!

فواجب الساعين إلى إحياء القيم السياسية الإسلامية أن يحرصوا على البناء الدستوري السليم ابتداءً، وهو الذي يحصِّن المرجعية الإسلامية من التجاذبات السياسية الظرفية، مثلما حصَّنت كل الدول الديمقراطية اليوم هويتها وحقوق مواطنيها والكثير من مبادئها تحصينا دستورياً، حمايةً لها من عبث المنافسات السياسية المتغيرة. وإذا عجز الإسلاميون عن هذا التحصين في أي بلد، فليدركوا أن المرحلة لم تنضج بعدُ لذلك، وأن عليهم إنضاج الظروف لذلك بمنطق الإقناع، لا بمنطق الإكراه.

"دساتير من ورق"!

إن همَّنا الأهمَّ في صياغة معايير منضبطة لإسلامية الدولة ليس تكييف الإسلام مع الديمقراطية المعاصرة، بل تكييف الديمقراطية المعاصرة مع الإسلام. وليس البحث عن مكانة للشريعة في الدستور، بل البحث عن مكانة الدستور في الشريعة. وما أبعد الشقة بين المنهجيْن والمساريْن. فالذي ينشغل بموافقة الإسلام للديمقراطية يبدأ بمنطلق ضمني خاطئ -في تقديرنا- وهو تطويع الإسلام لقيَم غيره، وينتهي بمنهج تلفيقي لا يحكمه منطق تصوري وأخلاقي واضح. بينما الذي يحاكم الديمقراطية -وغيرها من الأنظمة السياسية- بالإسلام ينطلق من أساس قيَمي إسلامي واضح المعالم، مع روح إنسانية رحبة، تجعل النص الإسلامي معياراً، دون أن تضعه في مناقضة مع ثمرات التطور السياسي الإنساني التي أثمرتها ثقافات أخرى، وأهمها النظام الديمقراطي. وهذا -في تقديرنا- هو التناول الصحيح للأمور.

فصياغة الدساتير الإسلامية للدولة المعاصرة -من منظورنا- يستلزم أولاً تحديد القيم السياسية الإسلامية من القرآن والسنة، وترجمتها إلى مواد دستورية، ثم البحث بعد ذلك في القضايا الإجرائية والإدارية الخادمة لتلك القيم، مثل شكل السلطة وتوزيعها، مع الإقرار أن إسلامية الدستور لا تعني إسلامية النظام السياسي، إلا إذا كان ثمة تطابق بين الفعل السياسي المتجسد في العمل الحكومي والنص السياسي المتمثل في الدستور.

ولذلك اختلف منهجنا عن منهج الباحثين في قضية الدستور الإسلامي الذين ركزوا على تحليل المواد الجزئية المتناثرة في الدستور، التي تتحدث عن الهوية الإسلامية أو مصدرية الإسلام القانونية، ثم حكموا من خلالها على مستوى "إسلامية" الدستور، دون محاكمة لتلك المواد ذاتها بالنص المعياري الإسلامي، أي القرآن والسنة الصحيحة. ومن أبلغ الأمثلة على هذه المنهجية التجزيئية التي ينقصها العمق التأصيلي والتاريخي -رغم الجهد البحثي الرائع الذي بُذل فيها- دراسة داود أحمد ومؤمن جودة عن "قياس إسلامية الدساتير."

فقد جعل الباحثان من "الدستور الإسلامي" الذي أصدره الأزهر عام 1977 معيارا للحكم على إسلامية دساتير الدول الأعضاء في منظمة التعاون الإسلامي. واستخلصا منه ثلاثين معيارا جعلاها أساس عملية التقييم، بحجة أن الأزهر "مؤسسة تُعتبر -على نطاق واسع- إحدى أهم المرجعيات في الأحكام الإسلامية والفقه في العالم السني."[1] ولم يبذل الباحثان جهدا في محاكمة الدستور الأزهري ذاته بمعايير القيم السياسية المنصوصة، رغم أنه صادر عن مؤسسة رسمية تقليدية، لا تملك حرية التعبير عن تصوراتها السياسية، وهي مستأسرة للتراث السياسي التقليدي دون نقد جديٍّ.

ولذلك كانت نتيجة الدراسة غريبة أحيانا، رغم الجهد الجاد الذي بُذل فيها. فقد وصف الباحثان دستور جمهورية المالديف بأنه "دستور إسلامي جدا،"[2] وجعلا من علامات إسلاميته -فيما يبدو- أنه يشترط أن يكون الشخص مسلما من أجل أن يكون مواطنا، طبقا للمعيار السابع من المعايير الثلاثين. فقد نص دستور المالديف في الفقرة الرابعة من المادة التاسعة منه على أنه "لا يحق لأي شخص غير مسلم أن يكون مواطنا في المالديف."[3] ومَنَح الباحثان دستور المالديف نقطة إضافية على هذا الشرط!

ولو أن الباحثيْن لم يُقيِّدا نفسيهما بدستور الأزهر الذي تجاهل وجود مواطنين غير مسلمين في الدولة -رغم صدوره في دولة فيها أقلية مسيحية معتبرة- لما اعتبرا اشتراط الإسلام في المواطنة أمرا إيجابيا في دستور جمهورية المالديف، بل لجعلا هذا الشرط نقصا واضحا من إسلامية ذلك الدستور؛ لأنه شرط مناقض لنصوص الإسلام السياسية وتجربته التأسيسية، ولكل التجربة التاريخية للأمة الإسلامية التي لم تكن قط أمة نقاءٍ ديني أو عرقي.

ومثل ذلك يقال عن أمور أخرى جعلها الباحثان معايير لإسلامية الدستور، تبعا لاعتمادهما دستور الأزهر حاكماً على غيره، وهي ليست كذلك بميزان النص المعياري الإسلامي، وبميزان العقد الاجتماعي في الدولة المعاصرة.

---

1 Ahmed and Gouda, " Measuring Constitutional Islamization, 13.

2 Ibid., 60.

3 "Maldives's Constitution of 2008," retrived from: constituteproject.org, on 15/05/2017.

وثمة مشكلة أخرى في هذا النمط من الدراسات التي تركز على نصوص الدساتير، وهو أن كثيرا من هذه الدساتير مجرد حبر على ورق؛ لأنها صادرة عن سلطة مستبدة قاهرة. فالدستور في عدد من الدول العربية والإسلامية مجرد ديكور، وليس وثيقة قانونية ملزمة للحاكم والمحكوم، كما يُفترض أن يكون. وهذا ما ركز عليه ناثان براون في دراسته عن "دساتير في عالم غير دستوري" الذي أحسن مترجمُه إلى العربية محمد نور فرحات تحوير عنوانه، فترجمه إلى عنوان معبِّر وهو **دساتير من ورق**.[1]

فتحقُّقُ إسلامية الدولة يستلزم أمرين: موافقة الدستور مبادئ الإسلام، وموافقة بناء السلطة وأدائها لمبادئ الدستور. ولا يتحقق هذان الشرطان في كثير من دساتير الدول ذات الغالبية المسلمة اليوم، خصوصا الشرط الثاني. فأكثر دساتير هذه الدول مندرج ضمن "الدساتير الزائفة" التي كتب عنها الباحثان ديفيد لاوْ وميلا فرستيغْ دراستهما المنشورة بهذا العنوان،[2] وقصدا بها الدساتير التي تعِد بكثير من الحقوق، ثم لا تفي السلطة المسؤولة عن تطبيقها بتلك الوعود. وقد بيَّن الباحثان أن بعض الدول توفر حقوقا أكبر مما في دساتيرها، وأوردا أستراليا مثالا لذلك، بينما توجد دول ذات دساتير رائعة من حيث التنصيص على الحقوق والحريات، لكنها لا تضع هذه الحقوق والحريات موضع التطبيق، وما بين هذين المحورين المتناقضين توجد دول توفر حقوقا متطابقة -نسبيا- مع نصوص دساتيرها، ومن دولة فنلندا مثلا.[3] ويوجد صنف رابع من الدول جمع بين تواضع الحقوق الموعودة في دساتيرها، وعدم الوفاء بتلك الوعود المتواضعة أيضا![4]

ومن بين الدول العشر الأشد التزاماً عملياً بالحقوق والواجبات المنصوص عليها في دساتيرها لا يظهر اسمُ دولة واحدة ذات غالبية مسلمة، خلال الفترة الزمنية التي تناولها

---

1 ناثان براون، دســاتير من ورق: **الدســاتير العربية والسلطة السياســية** (القاهرة: دار سطور الجديدة، 2010).

2 David S. Law and Mila Versteeg, " Sham Constitutions," California Law Review, Volume 101, issue 4 (August 2013), 863-952.

3 Ibid., 882-883.

4 Ibid., 883.

الباحثان، وهي العقود الثلاثة الممتدة ما بين عام 1980و 2010. بينما يظهر بين الدول الأقل التزاما بالحقوق والحريات المنصوص عليها في دساتيرها عدد من الدول ذات الغالبية المسلمة.[1]

ويدل كل هذا على أن وجود دساتير مشحونة بالقيم السياسية الإسلامية، وبالحقوق والحريات المنصوصة في القرآن والسنة، لا يكفي معيارا للحكم على إسلامية الدولة أو إسلامية نظامها السياسي. ولذلك فإن الدراسات الشكلية لنصوص الدساتير لا تعني الكثير في هذا المضمار. وقد يبالغ الحاكم المستبد أكثر من غيره في التنصيص على مبادئ الإسلام وتشريعاته في الدستور، تعويضا عن الشرعية السياسية، وتضليلا لعوام المسلمين الذين تعلق وجدانهم بقيم دينهم، وهذا باب واسع من أبواب استخدام الدين باسم خدمته. وليس خطأً أن يركز الباحث في القانون الدستوري على نصوص الدساتير ، حتى وهو يعلم أنها مجرد "دساتير من ورق"، لكن من المهم التركيز أكثر على المعايير الموضوعية لإسلامية الدول والأنظمة السياسية، وعدم التوقف عند المعايير الشكلية المنصوصة في دساتير لا تعدو أن تكون حبرا على ورق.

حيوية الإسلام الثقافية

إن ما بينّاه من فرق جوهري بين الرؤية الإسلامية والرؤية العلمانية للدولة، ومن مركزية المرجعية التشريعية الإسلامية، لا يعني تقليلا من شأن العدل النسبي الذي قد يتحقق ضمن مرجعيات أخرى غير المرجعية الإسلامية. كما لا يعني أن النظام الإسلامي يسير في خط مُوازٍ مع الأنظمة السياسية العلمانية ولا يلتقي معها في شيء، كما يتصور بعض الإسلاميين، خصوصا من المدرسة السلفية. فالإسلام دين الفطرة، وتوجد مساحة واسعة للتلاقي بينه وبين الأنظمة السياسية الساعية إلى تحقيق العدل والحرية، بغض النظر عن خلفيتها الدينية والفلسفية.

---

1 Ibid., 899.

ولو أن المجتمعات الإسلامية اليوم هي المجتمعات الوحيدة التي تعيش على ظهر الأرض لما كانت بحاجة إلى التداخل والتفاعل الثقافي مع بقية البشرية، ولما كان عليها سوى تفعيل القيم السياسية الإسلامية، وترجمتها مؤسسيا وإجرائيا، لتحصل على أفضل النظم السياسية، وأقربها تحقيقا للعدالة والسعادة الإنسانية. لكن المجتمعات الإسلامية تعيش ضمن خضم هائل من البشر، ذوي العقائد والثقافات المختلفة، وهي مرتبطة بوشائج عميقة ببقية الإنسانية. فتفعيل القيم السياسية الإسلامية لا يمكن أن يتم بمعزل عن بقية الإنسانية، ولا بمناقضة معها، كما يظن بعض المسلمين الذين تحكّمت فيهم هواجس الخصوصية.

إن طبيعة الإسلام التكميلية الترميمية الإصلاحية مُلهِمةٌ في مجال الانفتاح الثقافي، كما أن التجربة التاريخية الإسلامية مُعِينة في هذا المضمار. فقد قدَّم محمد صلى الله عليه وسلم رسالته باعتبارها لبِنةً في صرْح مَهيب شادَ أركانَه أجيالٌ من الأنبياء عبر العصور، فقال: "مثَلي ومثَلُ الأنبياء من قبلي كمثَل رجل بنى بيتاً فأحْسَنه وأجْمله، إلا موضع لبِنة من زاوية، فجعل الناس يطوفون به، ويعجبون له، ويقولون هلاَّ وُضعتْ هذه اللبنة؟ قال: فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين."[1] كما قدم صلى الله عليه وسلم النظام الأخلاقي الإسلامي باعتباره تتمَّةً للموجود من قيَم إنسانية، فقال: "إنما بُعثتُ لأتمِّمَ صالح الأخلاق."[2]

وقد وُلدتْ الدولة الإسلامية الأولى في عصر النبوة منفتحة على الثقافة الاجتماعية السائدة لدى القبائل العربية، وعلى المواريث العسكرية والإدارية المتراكمة لدى الأمم المتاخمة للجزيرة العربية. ففي مكة -وقبل نشوء الدولة الإسلامية- أثنى النبي صلى الله عليه وسلم على العدل والصدق بمملكة الحبشة وهي دولة مسيحية، فقال لأصحابه المضطهَدين بمكة: "لو خرجتم إلى أرض الحبشة، فإن بها ملِكاً لا يُظلم عنده أحدٌ، وهي أرضُ صدقٍ، حتى يجعل الله لكم فرجاً."[3] كما امتدح النبي صلى الله عليه وسلم حلفَ الفضول الذي

---

1 **صحيح البخاري**، 4/ 186. **صحيح مسلم**، 4/ 1791.

2 **مسند أحمد** 14/ 513. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "صحيح."

3 ابن هشام، **السيرة النبوية**، 1/ 280.

توصل إليه عدد من سادة قريش في الجاهلية، وكان ينص على "الأخذ للمظلوم من الظالم،"[1] وقد حضره مع أعمامه وهو فتىً يافع، فقال بعد أن أصبح رسولاً ورجلَ دولة بعد أعوام مديدة: "لقد شهدتُ في دار عبد الله بن جدعان حِلفاً، لو دُعيت به في الإسلام لأجبتُ."[2]

وقد أحسن الماوردي إذ بيَّن الدلالة الأخلاقية والتشريعية لإشادة النبي صلى الله عليه وسلم بحلف الفضول، فقال: "وهذا وإن كان فعلاً جاهلياً دعتهم إليه السياسة، فقد صار بحضور رسول الله صلى الله عليه وسلم له، وما قاله في تأكيد أمره، حكماً شرعياً، وفعلاً نبوياً."[3] وهذا أصل عظيم في الاستمداد من القيم والإجراءات السياسية من كل ثقافة بعد عرضها على ميزان الإسلام، وهو أمر يحتاج كثيرٌ من المسلمين إلى تأمله اليوم وهم يحاكمون القوانين الوضعية بأصلها البشري، لا بتحقيقها قيَم الإسلام ومقاصده، كما يجب أن تكون المحاكمة. فالعبرة ليست في أصل القوانين والمعاهدات السياسية، بل العبرة في تحقيقها قيَم الإسلام، وأهمُّها قيمة العدل.

وفي المدينة -بعد تأسيس الدولة- أقرَّ النبي صلى الله عليه وسلم في دستور المدينة عدداً من أعراف القبائل العربية في التعاقل، فأضحت جزءاً أصيلاً من الفقه الإسلامي،[4] كما أبقى على البِنْية القيادية القبَلية في عدد من أنحاء الجزيرة العربية، فأقرَّ بعض قادة القبائل على قيادتهم بعد دمْجهم ضمن الدولة الإسلامية، وإخضاعهم لأحكامها.[5]

واستعار النبي صلى الله عليه وسلم فكرة الخندق من التقاليد العسكرية الفارسية، حين اقترح الصحابي سلمان الفارسي رضي الله عنه فعْل ذلك لحماية المدينة من جيش الأحزاب، فكانت تلك أول مرة تتحصن فيها مدينة -في الجزيرة العربية- من عدوها بخندق. واتخذ

---

1 البيهقي، **السنن الكبرى**، 6/ 596.

2 قال ابن الملقن: "هذا الحديث صحيح." انظر: عمر بن علي بن الملقن، **البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير** (الرياض: دار الهجرة، 2004)، 7/ 325.

3 الماوردي، **الأحكام السلطانية**، 133.

4 انظر نص دستور المدينة في كتاب محمد حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية**، 1/ 59-62.

5 لتفاصيل ذلك، راجع: الكرمي، **الإدارة في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم**، 251-254.

النبي صلى الله عليه وسلم الختم لرسائله إلى الملوك، وهو تقليد دبلوماسي روماني. وقد أخبرنا أنس بن مالك بالسبب وراء ذلك، فقال: "لما أراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يكتب إلى الروم [البيزنطيين]، قالوا [أي الصحابة]: إنهم لا يقرؤون الكتاب إلا مختوماً، فاتخذ النبي صلى الله عليه وسلم خاتما من فضة، كأني أنظر إلى وبيصه، ونقشُه: محمد رسول الله."[1]

وكانت هذه الحيوية والديناميكية الثقافية من أهم أسباب انتصار العرب المسلمين على العرب الوثنيين في العصر النبوي. فقد كان العرب المسلمون أكثر انفتاحا ثقافيا من العرب المشركين، وأكثرَ تواضعا في التعلم من الأمم الأخرى. ولذلك انبهر قادة المشركين من هذا التكتيك الحربي الجديد على الجزيرة العربية، و"لما وقفوا على الخندق، قالوا: هذه مكيدة والله ما كانت تعرفها العرب."[2] ولم يدرك القادة العرب المشركون أن هؤلاء عربٌ جددٌ جعلهم الإسلام مستعدين للتعلم ممن حولهم من الأمم، وليسوا غارقين في نرجسية التمدُّح بأمجاد الأجداد، ومفاخر الأنساب والأحساب، على طريقة عرب الجاهلية الأولى.

وعلى عكس ما يذهب إليه من تبنَّوْا فكر المفاصلة والمجانبة مع "الجاهلية" القديمة والحديثة، فإن المسلمين "ليسوا مطالَبين أن يبدؤوا دورة الإسلام في الأرض من الصفر والعدم، أو يُعِيدوا نسْج خيوطها من أمعائهم كما يفعل العنكبوت، بل إن كل بقية خيرٍ كان عليه الجاهليون ستجد تمامها في الإسلام، وكل نواتج عقلية توصَّل إليها الجاهليون بالنظر والاستقراء والتجربة يمكن استيعابها وتوظيفها لإقامة الدين. فالإسلام لا يبتر التاريخ الإنساني، ولا يحارب مادة الحياة وقوام الإنسان فيها."[3]

ولو أن المسلمين اليوم أدركوا الدلالة العميقة لتلك الديناميكية الثقافية التي اتسم بها الإسلام في العصر النبوي، لتجاوزوا العديد من العُقَد النظرية التي تشْطر الثقافة الإسلامية شطرين، وتقسِّم المجتمعات الإسلامية إلى معسكرين. ومن هذه العُقد ثنائية القانون

---

1 **صحيح البخاري**، 9/ 67.

2 علي بن أحمد بن حزم، **جوامع السيرة النبوية** (بيروت: دار الكتاب العلمية، بدون تاريخ)، 150.

3 التجاني عبد القادر، **أصول الفكر السياسي**، 51.

الشرعي والقانون الوضعي التي يتصارع عليها الإسلاميون والعلمانيون في المجتمعات الإسلامية منذ أكثر من مائة عام. والسبب في بقاء هذه الثنائية الضِّدِّية مستحكمةً في الثقافة الإسلامية -رغم رحيل المستعمر الذي جاء بقوانينه- هو تحول الشريعة في أذهان بعض المسلمين إلى هوية ثقافية وشعار سياسي، لا برنامج عملي تطبيقي. وقد أدى ذلك إلى النظر إلى القوانين الغربية المطبَّقة في بلاد المسلمين على أنها "قوانين كُفرية،" ووضْعها في تناقض عقَدي مع الشريعة الإسلامية، تأثُّراً بالنظرة السلَفية التي أدمنتْ صياغة القضايا العملية صياغة اعتقادية.

والواقع أن الشريعة ليست قانونا ولا فقهاً، بل هي مصدرٌ للفقه والقانون، ولذلك من الممكن أن يتغير الفقه والقانون دون خروج على الشريعة. وليس من اللازم أن يكون لكل قانون مستندٌ نصيٌّ في الشريعة الإسلامية ليكون قانونا إسلاميا. فكل قانون يحقق مصلحة عامة ولا يناقض نصوص الشريعة فهو من الشريعة. ولعلَّ أبلغ من عبّر عن ذلك هو الشيخ محمد سالم عبد الودود الشنقيطي، وهو فقيه شرعي وقانوني كان يقول: "ما يحتاجه المسلمون اليوم ليس تقنين الفقه بل تفقيه القانون."

فجُلُّ ما نسميه اليوم "قوانين وضعية" لا يناقض نصا شرعيا، وهو يحقق مصالح العباد، ويطابق روح الإسلام ومقاصد الشريعة في حفظ العقائد والأنفس والأموال والأعراض. فليس تعدد مصادر التشريع مما يناقض الشريعة، إذا كانت نصوص الوحي هي الحاكم والناظم عند الاختلاف. وقد رأينا كيف تضمَّن دستور المدينة في العصر النبوي إقراراً لأعراف بعض القبائل العربية في التعاقل، وتحولتْ تلك الأعراف جزءا من الفقه الإسلامي فيما بعدُ. كما رأينا كيف أثْنى النبي صلى الله عليه وسلم على عدل ملِك الحبشة وهي دولة مسيحية.

على أن تشبثنا بالقيم السياسية المنصوصة في الوحي الإسلام لا يعني بحال ثقة فائضة بالموروث الفقهي المنطبع بطابع القرون الخوالي، الممتزج بأعراف الماضين من الأقوام المسلمين. بل نحن نرى أنه من غير اجتهاد جديد وثَّابٍ غير هيَّاب، وفقهٍ جديد حيٍّ متفاعل من تحديات الحياة المعاصرة، فسيظل الصراع على المرجعية الإسلامية مفتوحا دون طائل. ويقتضي هذا الاجتهاد الجديد التحرُّر من سلطة الأجداد، بقدر ما يقتضي من التحرر من

سلطة الاستبداد. فإذا وُجدتْ هذه الروح التجديدية الوثَّابة الواثقة من أن الوحي كنزٌ لا ينضب، وأن السَّلف ليس حُجَّة على الخلف، فسيجد دعاة الإسلام ووُعاتُه أن كثيرًا مما يعتبرونه مسلَّمات في فهم الوحي مجردُ آراء غالبة، ضمْن إمكانات من الفهم لا حدود لها.

فما يحتاجه المسلمون اليوم -من أجل تفعيل القيم السياسية الواردة في الكتاب والسنة- هو الجسارة الفكرية، والانفتاح الواسع، والاستعداد لاستمداد الدساتير والقوانين والإجراءات والمؤسسات من أعراف الشعوب المسلمة المعاصرة، ومن تجارب الدول المعاصرة غير المسلمة، بعيداً عن عُقَد الدونية وعُقَد الاستعلاء. ثم عرْض كل ذلك على قيَم الوحي وموازينه الطليقة، بفقهٍ حيٍّ متفاعل مع ظروف زمانه ومكانه، وغير متقيِّد بقيود الفقه التاريخي المنبتِّ الصلة بواقع الدولة المعاصرة ومنطِقها.

استثمار المحفِّز الغربي

لقد ألححْنا في هذه الدراسة على بيان ثراء النص الإسلامي في مجال القيم السياسية، وفقر تاريخ المسلمين في مجال المؤسسات والإجراءات التي تترجم تلك القيم إلى واقع عملي. ويعني ذلك أن ما يحتاجه المسلمون اليوم للتغلب على أزمتهم الدستورية المزمنة هو الاستقلال وإثبات الذات في مجال القيم السياسية، والانفتاح في مجال المؤسسات والإجراءات السياسية.

فمجال المؤسسات والإجراءات السياسية مجال تراكميٌّ متحرك، وهو الذي يحتاج المسلمون الاستمداد فيه من الأمم التي سبقتهم على درب التطور السياسي. فلا يمكن حل الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية داخل إطار مغلق، خصوصا في عصر التواصل الذي نعيشه اليوم. بل لا بد أن ينبني هذا الحل على استمدادٍ واسع من الكسب النظري والعملي التي توصلت إليه أمم غربية قطعت شوطا بعيدا في تطورها السياسي خلال ثلاثة قرون وثلث قرن، أي منذ الثورة الإنكليزية عام 1688 إلى اليوم. فالاستمداد الواعي من هذه المكاسب السياسية والدستورية هو الذي سيُثري ثقافة المسلمين، ويختصر عليهم طريقا طويلاً لا يستطيعون قطعه

بزادهم الزهيد وتجربتهم التاريخية البائسة في مجال المؤسسات السياسية والإجراءات السياسية التي كانت متخلفة كثيرا عن قيم الإسلام وهدْيه في مجال السياسة والحكم.

لكن تجربة الاستعمار الأوربي للعالم الإسلامي خلقتْ حُجُباً من الرِّيبة وسُحُبا من الشك، جعلت الاستمداد من الفكر السياسي الغربي والتجربة السياسية الغربية -بعيدا عن عُقد الدونية وعُقَد الاستعلاء- أمراً عسيراً على الضمير المسلم، وأصبح بعض العرب والمسلمين يميلون إلى الربط بين إثبات الذات ونفي الغير، خصوصا في رؤيتهم للعلاقة بالغرب، حتى آمنوا بـ"قانون التزامن بين غروب الغرب وشروق الشرق."[1]

لقد خلّف الاستعمار كثيرًا من الآثار السيئة على المجتمعات التي استعمرها، نهباً لثرواتها، وتمزيقاً للُحمتها، وتشويهاً لهُويَتها.. لكن أسوأ آثار الاستعمار الغربي لبلاد الإسلام -في اعتقادنا- هو تشويشه على روابط التواصل الإنساني بين الحضارتين. وكان من أعراض هذا التشويش عجز بعض المسلمين عن التمييز بين مجال الحريات السياسية الغربية الذي ينسجم مع القيم السياسية الإسلامية، وهو يصلح أرضية للتلاقي بين العالم الإسلامي والغرب، ومجال الحريات الاجتماعية الذي يخضع للنسبية الثقافية في كل مجتمع، حسب المنظومة الأخلاقية والثقافية في كل مجتمع. فقد يعيش مجتمعان في حرية سياسية كاملة، لكن نظام الضبط الاجتماعي فيهما يختلف اختلافا بيِّناً، بسبب اختلاف المنظومة الأخلاقية والثقافية السائدة في كل منهما.

لكن الثقافة الإسلامية عانت من لبس نظري في هذا الموضوع في وقت مبكر من الاحتكاك الثقافي بين العالم الإسلامي والغرب، وسجَّل المؤرخ المغربي أحمد بن خالد الناصري (1835-1897م) موقفا سلبيا من الحرية بسبب هذا الخلط بين الحريات السياسية والمنظومات الثقافية. فقد كتب الناصري:

---

1 جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث: **التحليل النفسي لعصاب جماعي** (لندن: رياض الريس، 1991)، 182.

"واعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي مِن وضْع الزنادقة قطعاً؛ لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأساً. أما إسقاطها لحقوق الله فإن الله تعالى أوجب على تارك الصلاة والصوم وعلى شارب الخمر وعلى الزاني طائعاً حدوداً معلومة، والحرية تقتضي إسقاط ذلك كما لا يخفى. وأما إسقاطُها لحقوق الوالدين فلأنهم -خذلهم الله- يقولون إن الولد الحدَثَ إذا وصل إلى حد البلوغ والبنتَ البِكرَ إذا بلغت سِنَّ العشرين -مثلا- يفعلان بأنفسهما ما شاءا، ولا كلام للوالدين، فضلاً عن الأقارب، فضلا عن الحاكم، ونحن نعلم أن الأب يُسخطه ما يَرَى من ولده أو بنته من الأمور التي تهتك المروءة وتُزري بالعِرض، سيما إذا كان من ذوي البيوتات، فارتكاب ذلك على عينه، مع منعه من الكلام فيه، موجبٌ للعقوق، ومُسقِطٌ لحقه من البرور. وأما إسقاطها لحقوق الإنسانية فإن الله تعالى لما خلق الإنسان كرَّمه، وشرَّفه بالعقل الذي يَعْقله عن الوقوع في الرذائل، ويبعثه على الاتِّصاف بالفضائل، وبذلك تميز عما عداه من الحيوان. وضابط الحرية عندهم لا يوجب مراعاة هذه الأمور، بل يبيح للإنسان أن يتعاطى ما ينفر عنه الطبع، وتأباه الغريزة الإنسانية، من التظاهر بالفُحْش والزنى وغير ذلك إن شاء؛ لأنه مالكُ أمرِ نفْسه، فلا يَلْزمُ أن يتقيد بقيد، ولا فرق بينه وبين البهيمة المُرْسَلة إلا في شيء واحد، هو إعطاء الحق لإنسان آخر مثله، فلا يجوز له أن يظلمه، وما عدا ذلك فلا سبيل لأحد على إلزامه إياه، وهذا واضح البطلان... واعلم أن الحرية الشرعية هي التي ذكرها الله في كتابه وبيَّنها رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمته، وحرَّرها الفقهاء رضي الله عنهم في (باب الحَجْر) من كتبهم، فراجعْ ذلك وتفهَّمْه تَرْشُدْ، وبالله التوفيق."[1]

والناصري يخلط هنا بين الحرية، وبين ثمراتها الاجتماعية التي تختلف من مجتمع لآخر، باختلاف الخلفيات التاريخية، والعقائد الدينية، والأعراف الاجتماعية. لكن الناصري

---

1 أحمد بن خالد الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، 3/ 144-115.

كشف لنا عن مأزق الفقه الموروث من التجربة الإمبراطورية مع فكرة الحرية. والطريف أنه لم يجد بابا من أبواب الفقه ينصح قراءه لمراجعته من أجل فهم "الحرية الشرعية" -في تصوره- سوى باب الحَجْر.

إن ما صاحب تجربة الاستعمار من تعمُّق هواجس الخصوصية في العقل المسلم -جراء المواجهة الهوجاء مع القوى الاستعمارية الغربية- أضاع على المسلمين فرصة الاستفادة من المؤسسات والإجراءات الموجودة في النظام السياسي الغربي، وتمثُّلِها ضمن نظام القيم الإسلامي. فتحوَّل الفكر الإسلامي من مرحلة الانفتاح والإيجابية والإقدام التي كانت سائدة نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، إلى مرحلة الانغلاق والدفاع والتمحور حول الذات وسوء الظن بالغير وبكل ما تحت يده.

لكن بعض الإصلاحيين المسلمين في خواتيم القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين كانوا مستوعِبين لأهمية المحفِّز الغربي لإحياء القيم السياسية الإسلامية، على عكس الناصري. ومن هؤلاء رشيد رضا ومحمد إقبال. يقول رشيد رضا في نص عميق، نورده هنا على طوله لأنه من أهم النصوص في ثمار تفاعل المسلمين مع الحضارة الغربية، وهو يدل على وعي الإصلاحيين المسلمين في عصر النهضة بأهمية استثمار المحفِّز الغربي، خصوصا في مجال مقاومة الاستبداد والحيف السياسي. يقول رشيد رضا:

> "لا تقلْ أيها المسلم: إن هذا الحكم [= مقاومة الاستبداد] أصلٌ من أصول ديننا، فنحن قد استفدْناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين لا معاشرة الأوربيين، والوقوف على حال الغربيين. فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكَّرتَ أنت وأمثالُك بأن هذا من الإسلام، ولكان أسبقَ الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماءُ الدين في الآستانة، وفي مصر، ومراكش، وهم الذين لا يزال أكثرُهم يؤيد حكومة الأفراد الاستبدادية، ويُعدُّ من أكبر أعوانها، ولَمّا كان أكثرُ طلاب حكم الشورى المقيِّد هم الذين عرفوا أوربا والأوربيين، وقد سبقهم الوثنيون [اليونان والرومان] إلى ذلك. ألم ترَ إلى بلاد مراكش الجاهلة بحال الأوربيين كيف تتخبط في ظلمات استبدادها، ولا تسمع من أحد كلمة شورى؟ مع أن أهلها من أكثر الناس تلاوة لسورة

الشورى، ولغيرها من السور التي شُرِع فيها الأمر بالمشاورة، وفُوِّض حكم السياسة إلى جماعة أولي الأمر والرأي. فإن قلتَ: إن أول من نبَّه المصريين إلى حقوق الأمة على الحاكم، وإلى فضل حكومة الجمهورية، والملَكِية المقيَّدة على الحكومة الاستبدادية، شيخان من شيوخ الدين، وإمامان من أئمة الإسلام، وهما: السيد جمال الدين والشيخ محمد عبده... وقد كان مضى على المصريين أكثرُ من نصف قرن، وهم يتدارسون علوم أوربا، ويشتركون مع الأوربيين في كثير من الأعمال، ويتزاحمون معهم بالمناكب، ويتبادلون بالأموال، ولم يخطر في بالهم أن يقلدوهم بإصلاح الحكومة والسيطرة عليها. إن قلت هذا محتجًا على أننا نحن المسلمين قد اقتبسنا فائدة مقاومة الاستبداد من الدين، فإن لي أن أجيبك عن ذلك بأنني لا أنكر أن ديننا يفيدنا ذلك... ومع هذا كله أقول: إننا لولا اختلاطنا بالأوربيين لما تنبهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم، وإن كان صريحًا جليًّا في القرآن الحكيم، نعم إن أستاذينا الحكيمين -رحمهما الله تعالى- أهلٌ لأن يفهما ذلك من القرآن، لأنهما أولُ من دعا في هذا العصر إلى جعْله أساسًا للإصلاح، وبيَّنَا من حكمه وفضله ما عجزت الأوائل عن الإتيان بمثله. ولكنَّ كلامنا في تنبُّه الشعوب الشرقية على اختلاف مللها ونحلها، لا تنبُّه فيلسوفيْن من أهل ملة منها، على أن هذين الحكيمين قد استفادا من الاعتبار بحال أوربا، وعرفا حال أهلها قبل دعوتهما إلى هذا الإصلاح."[1]

ففي هذا النص المهم دعوة للمسلمين إلى تواضع المتعلم، والاعتراف بالجميل لمحفِّز الفكر الغربي، وللتجربة السياسية الغربية، التي نبهتهم على إمكانات معطَّلة في دينهم ما كانوا لينتبهوا إليها دون ذلك. وفي إشارة رشيد رضا إلى سبق الوثنيين للأوربيين في الفكر السياسي إشارة مهمة إلى استمداد الأوربيين في العصور الحديثة من الفكر السياسي والتجربة السياسية الموروثة عن اليونان والرومان. وكأنه يقول للمسلمين: كما استفاد المسيحيون

1 محمد رشيد رضا، "منافع الأوربيين ومضارُّهم في الشرق،" **مجلة المنار**، 10/ 279.

الأوربيون من الوثنيين اليونان والرومان في بناء نظام سياسي عادل، يستطيع المسلمون الاستفادة من المسيحيين الأوربيين كذلك، وليس في ذلك من حرج.

البذر في تربتنا الثقافية

إن مما يزيد تفاؤلنا بإمكان إخراج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية ظهورَ عوامل ثقافية وحضارية مُعِينة على تحقق الإمكان السياسي الإسلامي في العصور الحديثة، أهمها أن السياق العالمي المعاصر قد انتشرت فيه قيم الحرية السياسية والشرعية السياسية المنسجمة مع النص الإسلامي، بخلاف عالم الإمبراطوريات العتيقة التي وُلد في أحضانها الإسلام، فطمرتْ قِيَمَه السياسية بما ساد فيها من وثنية سياسية، وطبقية اجتماعية، وسلطة تعسفية.

وما ذكره رشيد رضا من حاجة المسلمين إلى الانفتاح وتواضع المتعلم، يحتاج إلى إكمال بالتأكيد على ضرورة أن يَبْذُر المسلمون في تربتهم الثقافية الخاصة، ويتملكوا ما يستمدونه من حضارات وثقافات أخرى، فاستعارة الفكرة في ذاتها لا تكفي لجعلها زاداً صالحاً، بل يتعين تمثُّل الفكرة، ونقْعُها في رحيق الثقافة المستعيرة، وإخضاعها لمنطقها الأخلاقي والعملي، لكي تصبح الفكرة المستعارة جزءاً أصيلاً من الثقافة المستعيرة.

وربما تصلح زراعة الأعضاء في الطب مجازا مناسبا لما نريد التعبير عنه هنا. فإذا كانت زراعة الأعضاء تحتاج تناسبا بين الجسم المنقول والجسم المنقول إليه في بعض الأمور، كما تحتاج جهدا جراحيا متخصصا، فكذلك استعارة المؤسسات والإجراءات السياسية من أمة لأخرى. ويبدو أن بعض المسلمين لم يميزوا بعدُ بين استعارة الفكرة وتملُّكها. فاستعارة الفكرة من حضارة لأخرى دون دمْجها في المنظومة الأخلاقية المستعيرة يزيد الفوضى الثقافية، والاضطراب الفكري. بينما تملُّك الفكرة وتمثلها، ونقْعها في عُمق الثقافة المستعيرة وإضفاء روحها عليها، هو الذي يجعل هذه الفكرة المستعارة دماً جديداً وصحياً في الحضارة المستعيرة.

وقد أحسن محمد إقبال حين ميَّز بين "إيقاظ الروح" الثقافية و"خلق الروح" الثقافية، بين التحفيز الذي يحصل من الاحتكاك بأي فكرة خارجية، وتملُّك تلك الفكرة حتى تصبح

جزءاً أصيلا من الذات المستعيرة. يقول إقبال: "لا يمكن لفكرة ما أن تستحوذ على روحُ شعبٍ من الشعوب ما لم تكن -على نحو ما- مِلْكاً خاصا لهذا الشعب. وربما استطاعت المؤثرات الخارجية أن توقظ روح شعب من سُباتها العميق، لكن تلك المؤثرات لا تستطيع أبداً أن تخلق تلك الروح من العدم."[1]

وعلى عكس من تحكمت فيهم هواجس الخصوصية من المسلمين المعاصرين، فإن إقبال يجد في الانفتاح على الثقافة الغربية المعاصرة محفِّزا ضروريا لتجديد الثقافة الإسلامية، وخصوصا في مجال إحياء القيم السياسية الإسلامية التي عانت من الحيْف في تاريخ المسلمين. فضغط الثقافة الغربية -الذي يخيف بعض المسلمين على هويتهم- هو في نظر إقبال تحدٍّ إيجابي، ينبغي التعامل معه برَدَّة فعل إيجابية.

ويطبِّق إقبال فكرة المحفِّز هذه على مفهوم الإجماع. فالإجماع في مفهومه المنصوص مفهومٌ سياسي يشرِّع سلطة الجماعة، كما أوضحناه في الفصل الأول من هذه الدراسة، لكنه تحول في تاريخ المسلمين مفهوما قانونيا ضيقا يشرِّع سلطة الفقهاء، ويحاصر سلطة الأمة. ويرى إقبال أن الفكر السياسي الغربي -باعتباره محفِّزاً- يمكن أن يُعِين المسلمين على إعادة اكتشاف مبدأ الإجماع في مفهومه السياسي الأصلي، وتطبيقِه في شكل إجماع سياسي وتشريعي للأمة من خلال برلمانات منتخَبة، وليس مجرد ثلة من الفقهاء المختصين. يقول إقبال: "مما يبعث على الارتياح التام أن نجد أن ضغط العوامل العالمية الجديدة، وتجارب الشعوب الأوربية في السياسة، قد جعلت تفكير المسلمين في العصر الحديث يتأثَّر بما لفكرة الإجماع من قيمة، وما تنطوي عليه من إمكانيات. إن نمو الروح الجمهورية في البلاد الإسلامية، وقيام جمعيات تشريعية فيها بالتدريج، خطوة عظيمة في سبيل التقدم."[2]

ومثل ذلك مفهوم الاجتهاد في الإسلام؛ فقد كان الاجتهاد في صيغته النصية يدل على أي جهد علمي أو عملي، وبالتالي كان بابا مفتوحا لكل أهل البذل والكد والجهد في القول

---

1 إقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران، 81.

2 إقبال، تجديد الفكر الديني، 206.

وفي العمل، ثم تحوَّل مع الزمن إلى مفهوم قانوني ضيِّق محصور في الفقهاء المختصين. ويرى إقبال أن التنظيمات السياسية المعاصرة وما صاحبها من انتقال التشريع إلى أيدي المجالس البرلمانية المنتخبة، وفرت فرصة لتوسيع مفهوم الاجتهاد، ليرجع دلالته النصية الأصلية، ويتحرر من ضيق المدلول الفقهي الذي اتخذه خلال القرون.

وقد دعا إقبال إلى فتح باب الاجتهاد لكل ذي خبرة، دون حصره في المتخصصين في الفقه الإسلامي، فقال: إن "انتقال حق الاجتهاد من أفراد يمثلون المذاهب إلى هيئة تشريعية إسلامية هو الشكل الوحيد الذي يمكن أن يتخذه الإجماع في الأزمنة الحديثة. فإن هذا الانتقال يكفل للمناقشات التشريعية الإفادة من آراء قوم من غير رجال الدين ممن يكون لهم بصر نافذ في شؤون الحياة، وبهذه الطريقة وحدها يتسنى لنا أن نبعث القوة والنشاط في ما خيَّم على نُظُمنا التشريعية من سُبات."[1]

وقد لاحظتْ عقول دستورية بارزة في عصرنا أن بناء الأنظمة الدستورية المعاصرة لا يمكن أن يكون منبتًّا عن تاريخ الشعوب وثقافتها، وأن النظام الدستوري الضارب الجذور في ثقافة الناس وتاريخهم هو أصْلبُ الأنظمة الدستورية، وأقْدرُها على تنظيم حياة الناس تنظيما طوعيا، وعلى البقاء طويلا مقاوما لحركة الزمان وتغير المجتمعات. وبعض العقول الدستورية في عصرنا أدركت ضرورة ملاحظة السياق الثقافي والتاريخي في البناء الدستوري، كما أدركت أن تصميم الدساتير المعاصرة يستلزم "استعارةً وتعلُّماً وتكييفاً" كما يستلزم "ابتكاراً وتجريباً،" وأن صاغة الدساتير المعاصرة غالبا ما يستثمرون "جوانب واقعية أو أسطورية من تاريخ الأمة، وتجارب متنوعة للأمم الأخرى... لإنتاج وثيقة تحدد بنية الحكومة، وتعلن بعض القيم الأساسية."[2]

ويترتب على البذر في التربة الثقافية الإسلامية أن يسعى المسلمون إلى تملك الثقافة الدستورية المعاصرة، لا مجرد استعارتها فقط. إذ يميل بعض المسلمين إلى التعامل مع الثقافة

1 المرجع نفسه، 206.

2 Tom Ginsburg, (editor), *Comparative Constitutional Design* (New York, Cambridge University Press, 2012), 1.

الدستورية المعاصرة تعاملا ذرائعيا محضا، فهم يتبنّوْن الديمقراطية عملياً، ويرفضونها نظرياً، أو يقفون منها موقف الحياد الأخلاقي في أحسن الأحوال. وهذا الموقف لا يخدم إخراج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية.

فما تحتاجه الثقافة الإسلامية هو تجديد نسيج أخلاقها السياسية، بالمزْج المبدع بين قيَمها السياسية المنصوصة في الوحي، والمكاسب الدستورية والمؤسسية والقانونية التي حققتها الأمم الحرة في العصر الحديث. وهذا المزج المبدع ليس مجرد استعارة عضوٍ غريب وزرعه في جسدها بلا نظرٍ في مدى ملاءمته الجسم، ولا هو بالتعامل الذرائعي مع القيم السياسية. فتجديد نسيج القيم السياسية الإسلامية، وترجمتها إلى واقع معيش، يحتاج إلى موقف أخلاقي صريح من الديمقراطية والضوابط الدستورية المعاصرة، وليس التعامل معها تعاملا ذرائعيا.

حدود الفقه الإمبراطوري

إن إخراج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية يستلزم الخروج من طوق الفقه السياسي الموروث في مجال المساواة السياسية، والخروج من منطق العدالة المزدوجة التي تميز بين الناس في أبسط الحقوق وأهمها وهو حق الحياة، فقد تغيرت بنية الدولة وطبيعتها تغيرا نوعيا لا يسمح بالاستناد إلى فقه الإمبراطوريات أو الاستمداد منه بلا تدقيق. والمنطلَق في هذه الثورة الفقهية الضرورية هو إدراك الفرق الجوهري بين قيم الإسلام الأزلية من العدل والمساواة، وبين التجربة الإمبراطورية الإسلامية المحدودة بحدود الزمان والمكان. فتجدُّدَ المجتمعات التي تتمحور الحياة فيها حول الدين لا بد أن ينطلق من "التمييز بين العنصر الأزلي والعنصر التاريخي في كل دين."[1] وفي السياق الإسلامي يعني ذلك تمييزا واضحا بين التدين البشري والوحي المنزل.

---

1 هيجل، **حياة يسوع**، ترجمة جرجي يعقوب (بيروت: دار التنوير، 1984)، 24. من تقديم د. د. روسكا.

وإذا كان بزوغ الديمقراطية المعاصرة في الغرب انتصارا لرسالة المسيح عليه السلام وهزيمة للمؤسسة الكنسية، فإن تطبيق الديمقراطية على أساس من حقوق المواطنة المتساوية سيكون انتصارا للشريعة الخالدة وهزيمة للفقه الموروث، ذلك الفقه المرهَق الذي وُلد من رحم الإمبراطوريات، ولم يعد يصلح أساسا لبناء دولة العدل في الزمن الحاضر.

لكن الثقافة الإسلامية لمَّا تستوعبْ بعدُ في نسيجها الأخلاقي العميق حتى اليوم فكرة الدولة القائمة على رابطة الجغرافيا، ولا تزال هذه الثقافة أسيرة لذاكرة تاريخية صاغتها تجربة إمبراطورية لم يعد لها وجود في واقع الحياة. لذلك لا يزال بعض المسلمين المعاصرين يفكرون في منطق التسامح مع المواطن المخالف في الدين، بدل التفكير في منطق المساواة في المواطنة. وما أبعد الشقة بين المَنطقيْن: منطقِ التسامح الديني الذي تمنُّ به أغلبيةٌ على أقلية أو سلطةٌ على شعب، ومنطق المواطنة المتساوية التي لا منة فيها لأحد على أحد.

ومن الإنصاف التاريخي القول إن الحضارة الإسلامية كانت أكثر حضارات العصر الوسيط تسامحا دينيا وانفتاحا عقليا، وهو عصر اتّسم بالتعصب الديني، فقد استمر هذا الفسيفساء الديني بعد ظهور الإسلام، فحافظ بعض العرب على عقائدهم السابقة على الإسلام، خصوصا الديانة المسيحية، فأصبح الإسلام ثقافة لهم، وظلت المسيحية عقيدتهم، على نحو ما كان يقول الزعيم الوطني المصري مكرم عبيد باشا: "المسيحية ديني والإسلام ثقافتي."[1] لكن هذا الميراث التاريخي الثري بالتنوع لم يتطور بعدُ إلى فقه دستوري واضح المعالم، يتبنى المساواة بين المواطنين من غير ازدواجية ولا مثْنوية.

ففكرة المساواة في المواطنة التي غدت من المسلَّمات الأخلاقية في العصور الحديثة لم تعرف سبيلها بعدُ إلى عمق الفقه السياسي الإسلامي حتى اليوم. وترجع هذه المشكلة إلى تحدٍّ أخلاقي وإنساني واجه كل الحضارات القديمة، وهو توسيع فكرة الحقوق وتعميمها على الكافة، بدل احتكارها للخاصة، سواء كانت تلك الخاصة طبقة اجتماعية، أو جماعة دينية، أو

1 K. Hashemi, *Studies in Religion, Secular Beliefs and Human Rights: Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States* (Leiden: Martinus Nijhoff, 2008), 150.

مواطني بلد بعينه. لقد كانت لدى اليونان حقوق سياسية ومدنية واضحة، وإلى أثينا ترجع فكرة المواطنة كما نعرفها اليوم.[1] لكن حقوق المواطَنة اليونانية لم تكن عامة، بل استُثنيَ النساء والعبيد منها، إضافة إلى استثناء من دعاهم اليونان "برابرة" من الشعوب غير اليونانية.

ومثل ذلك يقال في الإمبراطورية الرومانية التي استثنت العبيد والفقراء والنساء من الحقوق السياسية، رغم أنها عممت تلك الحقوق بشكل أفضل مما فعله اليونان، فشملت العوام والشعوب الخاضعة، بل كل الأحرار داخل الإمبراطورية الرومانية.[2] على أن الرومان لم يعمموا المواطنة بمعنى حق المشاركة السياسية، وإنما المواطنة بمعنى حق الحماية، فجعلوا شعوبا كثيرة ضمن رعاياهم، دون أن يكون لهذه الشعوب قول في النظام السياسي الذي يحكمهم من روما.

ولم تختلف الحضارة الإسلامية كثيرا عن غيرها في هذا النزوع لدى الخاصة إلى احتكار الحقوق دون العامة، ودون المخالف في الدين، رغم توفير السلطة الإسلامية غالبا الحماية والرعاية لمواطنيها غير المسلمين. وهذا قريب من الفكرة الرومانية عن حق الحماية المصحوب بالحرمان من الحقوق السياسية. فالفقه الإمبراطوري الذي لا يعرف معنىً لتعميم الحقوق هو الذي ساد لدى الفقهاء المسلمين في الماضي.

لقد تضمنتْ نصوص الإسلام قيما سياسية تضمن المساواة السياسية بين البشر، بغض النظر عن الدين والعرق والجنس، وأول ذلك فكرة التعاقد الاجتماعي التي هي أساس المواطنة في الدولة المعاصرة. لكن الفقه السياسي الإسلامي وُلد من رحِمٍ إمبراطوريةٍ، مما جعله يتكيف مع واقع القهر والتمييز السياسي، ويتحول سقفه واطئا جدا في بعض الجوانب، خصوصا في حق المواطنين غير المسلمين في العدل والمساواة.

---

1 Feliks Gross, *Citizenship and Ethnicity: The Growth and Development of a Democratic Multiethnic Institution* (Westport, CT, USA: Greenwood Press, 1999), 28.

2 Gross, *Citizenship and Ethnicity,* 10-11, 32.

إن فقه الدولة غير فقه الإمبراطورية، وبدون هذا التمييز الجوهري تغدو المراجعة الضرورية لفقهنا السياسي الموروث في مجال المساواة السياسية أمرا متعذرا، وتظل العوائق أمام إخراج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية قائمة. لقد نشأ الفقه السياسي الإسلامي القديم مطبوعا بطابعيْن يحسُن فهمهما. أولهما: أنه ينتمي إلى عالم الإمبراطوريات لا عالم الدول. وثانيهما أن العقد الاجتماعي الذي انْبَنَتْ عليه الإمبراطوريات الإسلامية -شأنها شأن كل الإمبراطوريات- هو قانون الفتح وأخوَّة المعتقد، لا قانون المساواة بين مواطنين أحرار، كما هو الحال في الديمقراطيات المعاصرة.

وما أعظم الفرق بين الإمبراطوريات والدول. فالإمبراطوريات لا تعرف معنى الجغرافيا لأنها تتوسع باستمرار، ولا تثبت حدودها إلا حيث تقف (أو تنهزم) جيوشها. والفاتحون في الإمبراطورية هم من يملك حق الحكم السياسي، أما الشعوب المغلوبة فإما أن تُستعبَد دون أمل في تغيير وضعها إلى المساواة مع الشعب الفاتح، وإما أن تُمنح مواطنة من الدرجة الثانية مقابل ضريبة مالية، مع فتح الباب لها للمساواة إذا اعتنقت ديانة الشعب الفاتح.

إن بناء الدول على أساس من قانون الفتح العسكري والتضامن العرقي (كما كان الحال في الإمبراطوريتين الرومانية والمغولية)، أو على قانون الفتح وأخوة العقيدة (كما كان حال الإمبراطورية الإسلامية) لم يعد مناسباً أخلاقيا، ولا ممكنا عمليا في العصر الحديث. والأهم من كل ذلك أنه لا ينسجم مع الدلالة الإنسانية الواسعة للقيم السياسية الإسلامية، ولا مع طبيعة العقد الاجتماعي الذي تتأسس عليه الدول المعاصرة.

فالدول المعاصرة لا تتأسس على الاشتراك في الدين أو العرق، بل على أساس الجغرافيا. وإذا تحدثنا بلغة الفقهاء فيمكن أن نقول إن العقد الاجتماعي للدولة المعاصرة هو عقدُ مِلْكية عقارية. فلكل شريك في هذا العقد حق الانتفاع بالعَقار، وحق الشُّفعة، وحسن الجوار، وعليه واجبات الصيانة، وحماية العقار، وإعادة البناء. وليس اختلاف العقيدة أو العِرْق بمؤثِّر في هذه الحقوق والواجبات. فما يجمع بين كل الدول المعاصرة هو هذه الأوَّلية لعامل الجغرافيا على العوامل الأخرى التي كانت أساس العقد الاجتماعي في الإمبراطوريات القديمة.

واللافت للنظر أن العقد الاجتماعي الجديد المتأسس على الجغرافيا أكثر انسجاما مع التجربة الإسلامية الأولى في المدينة على عهد النبوة، وهي تجربة سابقة على العصر الإمبراطوري في التاريخ الإسلامي، وأوْلى بالاعتبار مصدرا للأخلاق والقوانين السياسية الإسلامية. فحينما أسس النبي صلى الله عليه وسلم أُولى دول الإسلام في المدينة، كان من بين مواطنيها مسلمون ويهود. وقد منحت الدولة الجديدة اليهود حرية الديانة وكامل المواطنة؛ لأنهم أعضاء مؤسسون في العقد الاجتماعي الذي قامت على أساسه الدولة، ولم تأخذ الدولة من اليهود ضريبة الجزية.

وقد فسَّر البعض عدم أخذ الجزية من يهود المدينة بأن حكم الجزية إنما شُرِعَ بعد جلاء قبائلهم الثلاث (قينقاع والنضير وقريظة) من المدينة، وهذا تفسير غير دقيق من الناحية التاريخية. فنحن نعلم -من أوثق المصادر الإسلامية- أن مجموعات يهودية أصغر ظلت في المدينة إلى نهاية العهد النبوي، ويكفي ما أورده البخاري: "توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين صاعا من شعير."[1] وليس من دليل على أن هذا الرجل ولا غيره من اليهود دفعوا جزيةً قط. ويبدو أن فقهاءنا لم يدركوا المغزى الأخلاقي والقانوني لوجود ذلك التاجر اليهودي بالمدينة المنورة إلى نهاية العصر النبوي، أو لرهْن النبي صلى الله عليه وسلم -وهو رأس الدولة الإسلامية- درعه عند ذلك التاجر غير المسلم، مقابل الحصول منه على قوت عياله. والتفسير الصحيح هو أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يطلب جزية من يهود المدينة لأنهم كانوا من بُناة الدولة لا من المحتمين بها. والجزية ضريبة حماية وإعفاء من القتال.

ولما بدأت الدولة بالتوسع خارج حدود المدينة المنورة في العصر النبوي، انضم إليها نصارى نجران ومجوس هجَر. وقد ضمن النبي صلى الله عليه وسلم لنصارى نجران ولمجوس هجر حرية الديانة والمشاركة في المجتمع دون تقييد، كما ضمن ذلك ليهود المدينة من قبلُ. بل استضاف النبي صلى الله عليه وسلم قادة نصارى نجران في مسجده ثلاثة أيام، وسمح لهم

---

1 صحيح البخاري، 4/ 41.

بأداء شعائرهم المسيحية فيه. قال ابن سعد: "وقاموا يصلون في المسجد نحو المشرق، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: دعوهم."[1] وقال ابن القيم: "وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أنزل وفد نصارى نجران في مسجده وحانت صلاتهم فصلوا فيه."[2]

وكان نصارى نجران الجماعة المسيحية الوحيدة التي احتمتْ بالدولة الإسلامية في العصر النبوي، فلِسَابقتهم قيمة تشريعية تأسيسية لا توجد في علاقة المسلمين بغير المسلمين بعد العصر النبوي. ونصت وثيقة العهد بين النبي صلى الله عليه وسلم ونصارى نجران على أن:

> "لنجران وحاشيتها جوار الله وذمّة محمد النبي رسول الله على أموالهم، وأنفسهم، وملّتهم، وغائبهم، وشاهدهم، وعشيرتهم، وبِيَعِهم [= كنائسهم]، وكلّ ما تحت أيديهم من قليل أو كثير. لا يُغيَّر أسقف من أسقفيّته، ولا راهب من رهبانيّته، ولا كاهن من كهانته. وليس عليهم رُبّيّة [= رِبا] ولا دم جاهلية. ولا يُحشرون، ولا يُعشَّرون، ولا يطأ أرضَهم جيش. ومن سأل منهم حقا فبينهم النَّصَف غير ظالمين ولا مظلومين... ولا يُؤخَذ رجل منهم بظلم آخر. وعلى ما في هذا الكتاب جوار الله، وذمّة محمد النبي رسول الله."[3]

وفي رواية ابن سعد (ت 230هـ) وهي من أقدم النصوص في هذا الموضوع: "ولا يُغيَّر حقٌّ من حقوقهم، ولا سلطانهم، ولا شيء مما كانوا عليه، ما نصحوا وأصلحوا فيما عليهم غير مثقَلين بظلم ولا ظالمين."[4] كما تعامل عمر بن الخطاب مع الجزية باعتبارها ضريبةً سياسية لا تشريعا جامداً، وحقاً للدولة -مقابل إعفاء بعض مواطنيها من الخدمة العسكرية- لا واجبا عليها. فقبِل عمر من نصارى تغلب صلحاً يُعفيهم من مُسمَّى "الجزية" لأنهم "قوم عربٌ يأنفون من الجزية."[5] فقد جاء بنو تغلب إلى عمر فقالوا: "نحن عرب لا نؤدِّي ما يؤدِّي

---

1 ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، 1/ 268.

2 ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، 1/ 397.

3 انظر نص الوثيقة كاملا عند محمد حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية**، 176.

4 ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، 1/ 204.

5 عبد الله بن يوسف الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية** (جدة: دار القِبلة، 1997) 2/ 363.

العَجَم، ولكن خذْ منا كما يأخذ بعضكم من بعض، يعنون الصدقة [= الزكاة] فقال عمر: لا، هذا فرضٌ على المسلمين، فقالوا: زد ما شئت بهذا الاسم لا باسم الجزية، ففعل، فتراضى هو وهم على أن ضعَّف عليهم الصَّدقة."[1] وذكر المؤرخ جواد علي أن قبائل عربية مسيحية أخرى -منها بَهْراءُ وتَنوخُ- اقتدتْ بقبيلة تغلب في هذا المسار "فرضيتْ بدفع الصدقة التي يدفعها المسلمون مضاعَفةً، مفضلين إياها على دفع الجزية."[2]

فقه التضييق والتمييز

إن البذور الأخلاقية والإنسانية التي رأيناها في العصر النبوي لم تنْمُ إلى فقه للمساواة السياسية بين المسلم وغير المسلم، شأنها شأن أغلب القيم السياسية الإسلامية التي خذلها السياق الإمبراطوري، فهي جزء من ذلك الإمكان التاريخي الإسلامي الذي لم يجِد طريقه إلى التحقق. ولذلك ظهرتْ اجتهادات فقهية في تاريخ المسلمين خضعتْ للمنطق الإمبراطوري، ووقعت في داء التمييز في الحقوق على أساس المعتقد. وتراجعت حقوق أهل الكتاب كثيرا تحت حكم الإمبراطوريات الإسلامية اللاحقة التي استظلوا بظلها، فساد التضييق عليهم في قضايا عباديةٍ مثل بناء الكنائس، وسياسيةٍ مثل تقلد المناصب العامة، وعسكريةٍ مثل تملُّك الخيل والسلاح، واجتماعيةٍ مثل فرض زيٍّ خاص عليهم أحيانا. وقد ابتكر الملوك والفقهاء بأثَر رجعي ذرائع لكل هذا التضييق سرعان ما تحوَّلت جزءاً من الفقه الإسلامي، حتى أفتى بعض الفقهاء بمنع أهل الذمة من لُبْس العمائم، وعللوا ذلك بأن "العمائم تيجان العرب، وعزُّها على سائر الأمم من سواها، ولَبسَها رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة من بعده، فهي لباس العرب قديماً، ولباس رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة، فهي لباس الإسلام."[3] وهذا مثالٌ بليغ على تحويل الأعراف الاجتماعية ديناً يدين به المسلمون، ويسعون للتميُّز به عن الآخرين.

---

1 البيهقي، **معرفة السنن والآثار**، 13/ 405.

2 جواد علي، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، 8/ 90.

3 ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، 3/ 1267.

أما غير أهل الكتاب فقد مال عدد من الفقهاء إلى القول بمطلق قتالهم، وإلى حرمانهم حتى من هذه الحقوق المنقوصة، ورفضوا مسالمتهم مقابل أخذ الجزية منهم -كما جرى عليه الأمر قديما مع أهل الكتاب- رغم مناقضة ذلك لفعل النبي صلى الله عليه وسلم الذي صح عنه أنه سالم المجوس وأخذ الجزية منهم. وقد استنَّ الخليفة الراشد عمر بن الخطاب بهذه السنَّة في خلافته حالما علم بها، حيث "لم يكن عمر أخذ الجزية من المجوس، حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذها من مجوس هجر."[1]

إن أهم نص فقهي مؤسِّس للتمييز والتضييق على غير المسلمين في حقوقهم الدينية والسياسية هو ما دعاه الفقهاء "الشروط العُمَرية." وهي سبعة وثلاثون شرطا ادَّعى مُدَّعون أن عمر بن الخطاب فرضها على المدن ذات الساكنة المسيحية بالشام، وأنه أخذ الإقرار على أهل تلك المدن بالخضوع لها. ونحن نقتبس هنا نص هذه الشروط كاملا (مع إضافة الترقيم إلى النص الأصلي)، ثم نبدي ملاحظاتنا بشأنها:

"عن عبد الرحمن بن غنم قال: كتبتُ لعمر بن الخطاب رضي الله عنه حين صالح أهل الشام: بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب لعبد الله عمر أمير المؤمنين من نصارى مدينة كذا وكذا. إنكم لما قدمتم علينا سألناكم الأمان لأنفسنا وذرارينا وأموالنا وأهل ملتنا، وشَرطْنا لكم على أنفسنا:

1. أن لا نُحْدِث في مدينتنا ولا فيما حولها دَيْرا ولا كنيسة ولا قلاية ولا صومعة راهب،
2. ولا نجدِّد ما خرب منها،
3. ولا نُحيِي ما كان منها في خطط المسلمين،
4. وأن لا نمنع كنائسنا أن ينزلها أحد من المسلمين في ليل ولا نهار،
5. وأن نوسِّع أبوابها للمارَّة وابن السبيل،
6. وأن نُنزل من مرَّ بنا من المسلمين ثلاثة أيام ونطعمهم،
7. وأن لا نؤمِّن في كنائسنا ولا منازلنا جاسوسا،

1 صحيح البخاري، 4/ 96.

8. ولا نكتم غشا للمسلمين،

9. ولا نعلِّم أولادَنا القرآن،

10. ولا نُظهر شركا،

11. ولا ندعو إليه أحدا،

12. ولا نمنع أحدا من ذوي قرابتنا الدخول في الإسلام إن أراده،

13. وأن نوقِّر المسلمين،

14. وأن نقوم لهم من مجالسنا إن أرادوا جلوسا،

15. ولا نتشبه بهم في شيء من لباسهم في قلنسوة ولا عمامة ولا نعلين ولا فرْق شعَر،

16. ولا نتكلم بكلامهم،

17. ولا نتكنَّى بكُناهم،

18. ولا نركب السروج،

19. ولا نتقلد السيوف،

20. ولا نتخذ شيئا من السلاح،

21. ولا نحمله معنا،

22. ولا ننقش خواتيمنا بالعربية،

23. ولا نبيع الخمور،

24. وأن نجزَّ مقاديم رؤوسنا،

25. وأن نلتزم زيَّنا حيث ما كنَّا،

26. وأن نشد الزنانير على أوساطنا،

27. وأن لا نُظهر صلُبنا وكتُبَنا في شيء من طريق المسلمين ولا أسواقهم،

82. وأن لا نُظهِر الصليب على كنائسنا،

29. وأن لا نضرب بناقوس في كنائسنا بين حضرة المسلمين،

30. وأن لا نُخرج سعانينا ولا باعونا،

31. ولا نرفع أصواتنا مع أمواتنا،

32. ولا نُظهر النيران معهم في شيء من طريق المسلمين،

33. ولا نُجاوِزهم موتانا،

34. ولا نتَّخذ من الرقيق ما جرى عليه سهام المسلمين،

35. وأن نرشد المسلمين،

36. ولا نطَّلع عليهم في منازلهم.

(فلما أتيتُ عمر رضي الله عنه بالكتاب زاد فيه:

37. ولا نضرب أحدا من المسلمين). شرطنا لكم ذلك على أنفسنا وأهل ملتنا، وقبلنا منهم الأمان، فإن نحن خالفنا في شيء مما شرطناه لكم، فضمنَّاه على أنفسنا، فلا ذمة لنا، وقد حل لكم ما يحل لكم من أهل المعاندة والشقاوة."[1]

لم يلتزم الحكام المسلمون بحرفية هذه الوثيقة تاريخيا، ولكن الوثيقة تحكَّمت في العقل الفقهي على مدى القرون، حتى إن ابنَ القيم خصص لشرحها عشرات الفصول من كتابه الموسوعي **أحكام أهل الذمة**.[2] فلننظر الآن في قيمة هذه الوثيقة من الناحيتين التاريخية والتشريعية. ونكتفي بملاحظتين تجنبا للإطناب:

الملاحظة الأولى أن هذا النص ليس صحيح النسبة إلى عمر بمعايير أهل الحديث، ويكفي ذلك لإسقاط قيمته التاريخية والتشريعية، إذ من رواة هذا الأثر يحيى بن عقبة، وهو رجل اتهمه جهابذة الجرح والتعديل بالكذب وردوا روايته. قال الشيخ ناصر الدين الألباني في حكمه على هذا الأثر: "إسناده ضعيف جدا من أجل يحيى بن عقبة، فقد قال [فيه] ابن معين: ليس بشيء، وفي رواية: كذابٌ خبيثٌ عدو الله. وقال البخاري: منكر الحديث،

1 البيهقي، السنن الكبرى، 9/ 339.

2 ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، 3/ 1176 وما بعدها.

وقال أبو حاتم: يفتعل الحديث."[1] ولو أننا استخدمنا وسائل النقد الداخلي للنص لوجدنا ضعفه أظهر، إذ كيف يمنع عمر أهل الكتاب من تعليم أولادهم القرآن (الشرط التاسع) أو من استخدام اللغة العربية (الشرط الثاني والعشرين) وهو حامل رسالة يسعى لنشرها في العالَمِين؟

والملاحظة الثانية هي أن أيًّا من القيود والشروط الواردة في الوثيقة لم يردْ في آية قرآنية أو في حديث نبوي، ولا ظهر له أثر في العصر النبوي، وهو العصر التأسيسي من الناحية التشريعية. بل عندنا من نص المعاهدة مع مسيحيِّي نجران ما ينقض نسبة هذه المضايقات إلى العصر النبوي. وذلك في رواية ابن سعد السابقة التي ورد فيها: "ولا يُغيَّر حقٌّ من حقوقهم ولا سلطانهم، ولا شيءٍ مما كانوا عليه ما نصحوا وأصلحوا."

وهكذا يتبين من حكم أهل الحديث على هذه الوثيقة، ومن مضامين الوثيقة ذاتها، أن الفقه السياسي الذي ساد في هذه المسألة ليس واطئ السقف فقط، وإنما هو هشُّ الأساس التأصيلي ابتداءً. فمن الواضح عند التدقيق أن ما دُعي "شروطا عُمَرية" ليست عُمَرية ولا نبوية، ولا علاقة لها بنصوص الوحي الإسلامي، وإنما هي إضافات فقهية في عصور لاحقة أملاها منطق الإمبراطوريات، وقوانينُ طوارئ جرَّت إليها حالة الحرب الدائمة، وتداولها الفقهاء والحكام جيلا بعد جيل بلا تحقيق أو تدقيق، ثم غذَّاها التعصب فيما بعدُ فأحالها تشريعا مقدساً، مع أن الشريعة منها براء.

وقد اعترف ابن القيم ضِمناً بضعف الأساس التاريخي والتشريعي لمضمون هذه الوثيقة التي دافع عنها كثيرا، وتكلف في إعطائها قيمة لا تستحقها. فهو يقول مثلا في فرض زيٍّ خاص على أهل الكتاب يميزهم عن المسلمين: "وأما الغِيَار [المغايرة والتميز في اللباس] فلم يُلزَموا به في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما اتُّبِع فيه أمر عمر رضي الله عنه."[2]

---

1 الألباني، إرواء الغليل، 5/ 104.

2 ابن القيم، أحكام أهل الذمة، 1/ 491.

كما يقول عن صحة إسنادها: "وشهرة هذه الشروط تغني عن إسنادها."[1] وهذا تكلف لا يغني شيئا بمنطق الفقه؛ لأن أي حكم شرعي لا أصل له في العهد النبوي فليس له أساس شرعي، كما أن هذا التكلف لا يغني شيئا بمنطق علم الإسناد الذي هو مدار الحكم على صحة الأحاديث والآثار، واشتهار الوثيقة لا يمنحها أصالة تاريخية بمعايير الإسناد.

تطفيفٌ في حق الحياة

على أن أسوأ جوانب التمييز والتحيز في فقهنا السياسي الموروث، ليس هذه التفصيلات الواردة في تلك "الشروط العمرية" المزعومة، بل هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من التمييز في أهم حق إنساني، وهو حق الحياة، فقضوْا بعدم تكافؤ الدماء بين المسلم وغير المسلم، وأن المسلم إذا قَتل غير المسلم عمداً -ظلما وعدواناً- لا يُقتل به قِصاصاً! وهذه مناقضة صريحة لنصوص قرآنية محكمة، تقضي بأن "النفس بالنفس"[2] وتدعو إلى "القصاص في القتلى"[3] وتقف إلى جانب "من قُتل مظلوما"[4] بعموم لا استثناء فيه ولا التواء. كما أن هذا التمييز في حق الحياة مخالفة أيضا لصريح الوعيد النبوي لمن قتل أهل العهد من غير المسلمين: "عن عبد الله بن عمرو -رضي الله عنهما- عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من قتل معاهدا لم يرحْ رائحة الجنة، وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاما."[5] وهذه مساواة بين المسلم وغير المسلم في جريمة القتل العمد، لا ازدواجية فيها ولا مثنوية.

ومع ذلك فقد ذهب إلى أن المسلم لا يُقتل بغير المسلم قصاصا -إذا قتله عمداً- ثلاثةٌ من أئمة المذاهب الفقهية، هم مالك والشافعي وأحمد،[6] مع تمييز مالك بين القتل غدراً

1 المرجع نفسه، 3/ 1164-1165.

2 سورة المائدة، 45.

3 سورة البقرة، الآية 178.

4 سورة الإسراء، 33.

5 صحيح البخاري، 4/ 99.

6 الترمذي، سنن الترمذي، 3/ 77.

وغيرِه من صنوف القتل العمد. قال مالك: "الأمر عندنا أن لا يُقتَل مسلم بكافر، إلا أن يقتله مسلم قتل غِيلة فيُقتل به."[1] لكن أبا حنيفة خالف جمهورَ الفقهاء في ذلك، فدلَّ على فهم أحسن وإنسانية أرحب. ولم يَسلمْ أبو حَنِيفة وتلامذتُه من ألسنة السوء بسبب ذلك، فاتّهمهم البعض بالجوْر -وهم أهل العدل المطلق هنا- حتى لقد قال قائلٌ في أبي يوسف تلميذِ أبي حنيفة:

يَا قَاتِلَ المسلم بالكافرِ ... جُرْتَ وما العادل كالجائرِ
يَا من بِبَغْدَاد وأقطارها ... من علماء النَّاس أو شَاعِر
جارَ على الدّين أبو يُوسفٍ ... بقتْله المؤمنَ بالكافرِ[2]

لقد تمسك بعض الفقهاء بالتمييز بين المسلم وغير المسلم في حق الحياة بناءً على عموم حديث ملتبِس السياق، هو حديث: "لا يُقتَل مسلم بكافر،"[3] وهو استشهاد في غير محله. فقد أوضح العلامة أبو جعفر الطحاوي في مناقشة علمية ضافية أن أولئك الفقهاء اقتطعوا الحديث من سياقه، فأساؤوا فهمه جرَّاء ذلك. فنصُّ الحديث كاملا هو: "لا يُقتَل مسلم بكافر ولا مُعاهَد في عهده."[4] ومعناه أن الكافر المحارِب إذا قتله مسلم، أو قتَلَه معاهَد غير مسلم، فإنه لا يؤخَذ به ثأرا ولا قصاصا.[5]

فالحديث يميز بين الناس على أساس الحرب والعداوة، لا على أساس الدين، وهو دليل على تكافؤ الدماء بين المسلم وغير المسلم، لا على نقيض ذلك. وهذا الفهم هو الذي تُسْنِده عموم الآيات القرآنية التي أشرنا إليها من قبل. وقد انتبه إلى ذلك القاضي أبو بكر الجصاص

---

1 مالك بن أنس الأصبحي، **موطأ مالك** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985)، 2/ 864. و"يقال: قتَله غِيلةً، وهو أن يخدعه فيذهب به إلى موضع، فإذا صار إليه قتله." الجوهري، **الصحاح**، 5/ 1787.

2 الحسين بن علي الصَّيْمَري، **أخبار أبي حنيفة وأصحابه** (بيروت: عالم الكتب، 1985)، 105.

3 **صحيح البخاري**، 4/ 69.

4 قال ابن حجر في سند الحديث بهذه الصيغة: "حسن." انظر أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر** (الرياض: مكتبة الرشد، 1419هـ)، 1/ 524.

5 انظر: أبو جعفر الطحاوي، **شرح معاني الآثار** (بيروت: عالم الكتب، 1994)، 3/ 193-196.

الحنفي بعد أن ناقش الموضوع مناقشة ضافية، فقال: "سائر ما قدّمنا من ظواهر الآي يوجب قتل المسلم بالذمي على ما بيّنا، إذ لم يُفرِّق شيء منها بين المسلم والذمي."[1]

ومع ذلك فلا يزال الرأي الفقهي القديم يجد من يعتمده في فتاواه، بل حتى في أحكامه القضائية. فقد أصدرت محكمة بمدينة عمران اليمنية يوم 02 مارس 2009 حكما يمنع القصاص من مسلم يمني قتل يهوديا يمنيا، وحكمت على القاتل عمداً بالدية. فما كان من والد القتيل إلا أن صاح في وجه المحكمة -وهو صادق- "هذه ليست شريعة محمد."[2] وما كان أحرى قضاة المحكمة أن يكونوا أفقه في شريعة نبيهم وأكثر إيمانا بالعدل من ذلك العجوز اليهودي المفجوع.

منطق الدولة العقارية

ومن مظاهر السقف الفقهي الواطئ الذي لا يزال يتحكم في ثقافتنا السياسية، والتناقض الأخلاقي الذي يحول دون خروج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية، تقييدُ حق المواطنين غير المسلمين في تقلُّد بعض المناصب السياسية، خصوصا حق الترشح لرئاسة الدولة. فلا يزال عدد من دساتير الدول الإسلامية -وخصوصا الدول العربية- يشترط أن يكون رأس الدولة مسلما. وليس هذا التمييز الديني في تقلد المنصب العام محصورا في الدول ذات الغالبية المسلمة، لكنه أكثر وأوضح فيها، حيث ورد اشتراط الإسلام في رأس الدولة في دساتير سبعة عشر دولة ذات غالبية مسلمة، ومن هذه الدول: أفغانستان

---

1 أبو بكر الجصاص، **أحكام القرآن** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، 1/ 171.

2 رشـيد الخيّون: "صنعاء.. الدية على قاتل الكتابي،" صحيفة **الشرق الأوسـط**، العدد 11068، بتاريخ 18/ 03/ 2009.

وباكستان والمغرب والجزائر والأردن وماليزيا وعُمان وسوريا وتونس واليمن.[1] وأضافت سلطنة بروناي شرط المذهب الشافعي،[2] وإيران المذهب الإمامي الاثني عشري.[3]

وورد اشتراط البوذية في رأس الدولة في دولتين هما بوتان[4] وتايلاند،[5] والمسيحية في دولتين هما أندورا ولبنان. وفي الحالة اللبنانية لم يرد الشرط صريحا في الدستور، لكنه عرفٌ دستوري ضمن التقاسم الطائفي للمناصب العليا. كما ورد اشتراط المسيحية اللوثرية في كل من ملِك الدنمارك وملِك النرويج.[6] لكن سلطة الملوك في هذه البلاد سلطة رمزية لا تنفيذية. فهي تشبه سلطة ملكة بريطانيا التي من ألقابها الدستورية أنها "المدافعة عن العقيدة."

ونحن نرى أن اشتراط دينٍ بعينه في رأس الدولة ليس مستندا إلى نص من الوحي الإسلامي رغم إطباق فقهاء الماضي على القول به، وهو يناقض مبدأ المساواة السياسية بين المواطنين، ويجعل أساس العقد الاجتماعي الذي تتأسس عليه الدولة المعاصرة ملتبسا. لقد أجمع فقهاء الماضي على منْع غير المسلم من تقلد منصب رأس الدولة. قال ابن المنذر: "أجمع كل من يُحفظ عنه من أهل العلم أن الكافر لا ولاية له على مسلم بحال."[2] وقال القاضي عياض: "أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر."[8] لكن تتبُّع جذور هذا الإجماع الفقهي في التراث السياسي الإسلامي، يبرهنُ على أنه ليس مبنيا على نص من الوحي الإسلامي من

---

1 انظر المواد رقم: (62) من دستور أفغانستان، و(41) من دستور باكستان، و(41) من دستور المغرب، و(73) من دستور الجزائر، و (28) من دستور الأردن، و(3) من دستور ماليزيا، و(5) من دستور عُمان، و(3) من دستور سوريا، و(74) من دستور تونس، و(107) من دستور اليمن.

2 انظر المادة (2) من دستور سلطنة بروناي.

3 انظر المادتين (12) و(116) من دستور إيران.

4 انظر المادة (2) من دستور بوتان.

5 انظر المادة (9) من دستور تايلاند.

6 انظر المواد (6) من دستور الدنمارك، و(4) من دستور النرويج، و(4) من دستور السويد.

2 ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، 2/ 414.

8 النووي، 12/ 229.

قرآن أو سنة، وإنما هو رأي مبني على مصلحة للمسلمين في عصر الإمبراطوريات، حينما كان الناس على دين ملوكهم. فالآية التي كثيرا ما يستشهد بها القائلون بهذا الرأي استشهادا متعسفا: "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا"[1] لا صلة لها بالموضوع، إذ هي تنتمي إلى الخطاب القدَري لا إلى الخطاب الشرعي. وكثرة استدلال فقهاء السياسة الشرعية بها على هذا الموضوع[2] دليل على انعدام الدليل النصي الواضح فيه.

أما السنة النبوية فأقوى ما استدل به المستدلون على منع المواطن غير المسلم من تقلد منصب رأس الدولة ذات الغالبية المسلمة، فهو حديث عبادة بن الصامت: "دعانا النبي صلى الله عليه وسلم فبايعناه، فقال فيما أخَذَ علينا: أن بايعنا على السمع والطاعة، في منشطنا ومكرهنا، وعُسرنا ويُسرنا وأثَرة علينا، وأن لا ننازع الأمرَ أهله، إلا أن تروْا كفرا بَواحاً عندكم من الله فيه برهان."[3] والاستدلال بهذا الحديث استدلالٌ ضعيف؛ لأن سياقه يتحدث عن السلوك السياسي للحاكم، وما يسعى إلى إلزام رعيته به، لا عن مُعتقده الشخصي، ولذلك وردت صيغ أخرى للحديث منها: "إلا أن تروا معصيةً لله بواحاً،"[4] ومنها: "ما لم يأمروك بإثم بواحاً."[5] وقد أدرك الإمام النووي ذلك ففسر الكفر في الحديث بالمعصية، "قال النووي: المراد بالكفر هنا المعصية."[6]

وليس من ريب أنه يجب على المسلمين مقاومة أي حاكم يسعى لفرض الكفر أو المعصية عليهم بالقوة، وأن لا يطيعوه في أمر يتضمن كفرا أو معصية، سواء كان الحاكم منافقا يُظهر

---

1 سورة النساء، الآية 141.

2 عن توارد هذا الشرط في كتبهم، انظر مثالاً لا حصرا: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، 111. ابن جماعة، **تحرير الأحكام**، 146. ابن عبد الهادي، "إيضاح طرق الاستقامة،" 42. علي بن عبد السلام التسولي، **البهجة في شرح التحفة** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 36.

3 **صحيح البخاري**، 9/ 47. **صحيح مسلم**، 3/ 1470.

4 ابن بلبان، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، 10/ 429. وقال محققه شعيب الأرنؤوط: "إسناده حسن."

5 **مسند أحمد**، 37/ 404. وقال محققوه شعيب الأرنؤوط وآخرون: "إسناده صحيح."

6 ابن حجر، **فتح الباري**، 13/ 8.

الإسلام ويُضمر الكفر، أو كان حاكما غير مسلم. أما أن يكون الحاكم غير مسلم في نفسه، لكنه وصل إلى السلطة باختيار حرٍّ من غالبية الناس في بلد غالبية شعبه من المسلمين، وهو ملتزم بإدارة الدولة طبقا لنصوص دستور صاغته الأمة بحرِّية، وأقرته غالبيتها بخيارها، وضمَّنتْه تحصيناً لمرجعيتها الإسلامية، فليس من وجه شرعي لمنع هذا المواطن غير المسلم من تولي أي منصب عام، سواء كان قضاء، أو قيادة عسكرية، أو رئاسة للدولة. فليس من معايير إسلامية الدولة أن يكون رأسها مسلما، وإنما أن تساس طبقا لقيم الإسلام السياسية. وقد عكس المسلمون اليوم الآية، فأصبح المهم أن يسوسهم مسلم، لا أن يسوسهم الإسلام!

ويدل استقراء شروط الكفاءة السياسية في الفصل الثاني من هذه الدراسة على أنها كلها شروط أخلاقية (مثل الأمانة والنزاهة) وعملية (كالقوة والعلم)، ولم يرد من بينها أي شرط يتعلق بعقيدة متقلد المنصب العام. ويبدو أن بعض فقهائنا السياسيين الأقدمين كانوا متقدمين على عصرهم الإمبراطوري، فأجازوا تولِّي غير المسلم وزارة التنفيذ الناقصة الصلاحية، حتى وإن منعوه من تولِّي وزارة التفويض ذات الصلاحية الكاملة. ومن هؤلاء الماوردي الذي قال في ذلك: "ويجوز أن يكون هذا الوزير [وزير التنفيذ] من أهل الذمة، وإن لم يجز أن يكون وزير التفويض منهم،" ثم ذكر الماوردي فروقا أربعة بين الوزارتين، منها "أن الإسلام معتبَر في وزارة التفويض وغير معتبر في وزارة التنفيذ،" و"أن العلم بالأحكام الشرعية معتبَر في وزارة التفويض وغير معتبر في وزارة التنفيذ."[1] وأجاز أبو حنيفة أن يتولى غير المسلم القضاء بين أهل دينه في الدولة الإسلامية.[2]

أما ابن القيم فقد تشدد في ذلك تشددا غريبا، وصاغ الأمر كله بلغة العقيدة لا بلغة السياسة، على عادة العقل السلفي في صياغة الأمور العملية صياغة اعتقادية. يقول ابن القيم: تحت عنوان (فصل حكم تولية أهل الذمة بعض شؤون البلاد الإسلامية): "ولما كانت التولية شقيقة الولاية كانت توليتهم نوعا من تولِّيهم، وقد حكم تعالى بأن من تولاهم

1 الماوردي، **الأحكام السلطانية**، 30.

2 **الموسوعة الفقهية الكويتية** (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1404-1427هـ)، 35/ 25.

فإنه منهم ولا يتم الإيمان إلا بالبراءة منهم، والولاية تنافي البراءة فلا تجتمع البراءة والولاية أبدا، والولاية إعزازٌ فلا تجتمع هي وإذلالُ الكفر أبداً، والولاية صلة فلا تجامع معاداة الكافر أبدا."[1]

ومهما يكن من أمر، فلا معنى لهذا الجدل اليوم، لتغيُّر طبيعة العقد الاجتماعي من أصله، من عقْد الإمبراطورية القائم على العقيدة الدينية المشتركة، إلى عقد الدولة القائم على الملكية العقارية المشتركة. فأي تمييز سياسي بين المواطنين على أساس المعتقد اليوم سيكون خرقا لأساس العقد والعهد الذي تقوم عليه الدولة ابتداءً، سواء كان تمييزا في تقلد المناصب العامة أو في القانون الجنائي أو في الحقوق المدنية.

وإذا كنا نعذر فقهاء الماضي بضعف التطور الفكري والسياسي للبشرية في عصرهم، وبانطلاقهم من واقع الإمبراطوريات، فلا عذر للفقيه السياسي المسلم اليوم في تقليدهم في هذا بالإلحاح على أن رأس الدولة ذات الأغلبية المسلمة لا يجوز أن يكون إلا مسلما. ومن الواضح أن بعض فقهائنا اليوم إنما يدفعهم إلى التشبث بتلك الاجتهادات العتيقة خوفٌ على نظام القيم الإسلامية التي يريدونها متجسدة في قوانين تضبط حركة المجتمع، وهذا أمر يتعين على المواطنين غير المسلمين إدراكه. لكن استلهام الدولة قيمَ الإسلام في تشريعاتها أو نظامها التربوي لا يستلزم احتكار المسلمين لأيٍّ من مناصبها، إلا ما كان منصبا دينيا صرفا، فلكل أهل دين ما يخصهم من ذلك.

ثم إن التشريع في الدولة المعاصرة لم يعد في يد السلطة التنفيذية أو القضائية، بل هو في أيدي المشرعين من أعضاء البرلمانات، والمحاكم الدستورية. فرأس الدولة الديمقراطية في عصرنا موظف تنفيذي لا أكثر، وقد لا تزيد صلاحياته أحيانا على صلاحيات وزير التنفيذ الذي تحدَّث عنه الماوردي، فلن يغير معتقدُه الشخصي من أسس النظام الأخلاقي والقانوني للدولة، وهي أسس يضعها الشعب بمحض اختياره في شكل دستور مكتوب يستوي الحاكم والمحكوم في الإذعان له.

---

1 ابن القيم: **أحكام أهل الذمة**، 1/ 499.

وما أحسب الإمام أبا حنيفة والقاضي الماوردي إلا سيتَّفقان معنا اليوم في المساواة بين المسلم وغير المسلم في حق تقلد المناصب السياسية -بما فيها رأس الدولة- لو أنهما عايشا الدولة المعاصرة، واطّلعا على بنيتها التي انفصل فيها الشخص عن المنصب إلى حد كبير، وأصبح تحديد منظومة القيم والتشريعات التي تلتزم بها الدولة بأيدي نواب الأمة المنتخَبين، لا بيد سلطة تنفيذية قاهرة، كما كان الحال في إمبراطوريات الزمن الغابر.

الجماعة الوطنية الجديدة

ولعل الفقيه القانوني طارق البشري من بين المفكرين الإسلاميين المعاصرين هو الذي صاغ أساسا نظريا متماسكا لفكرة الدولة العقارية المعاصرة، من خلال مفهوميْ "الجماعة الوطنية" و"الجامعة الوطنية" اللذين أفاض في شرحهما في عدد من كتبه.[1] وطبيعة الجماعة الوطنية أن عقدها الاجتماعي يتأسس على رابطة الجغرافيا، وهو عقد يناقض -بطبيعته- أي تمييز بين المواطنين في تقلد المناصب العامة على أساس ما يدينون به من دين. أما الفقهاء والمفكرون المعاصرون المتشبثون بالفقه الإمبراطوري بعد أن انتهى عصر الإمبراطوريات فهم بعيدون عن منطوق الوحي الإسلامي، منبتُّون عن واقع التطور الإنساني. فشتّان ما بين المجتمع القديم الذي كان تعريف الدستور فيه هو أنه "الوزير الكبير الذي يُرجَع في أحوال الناس إلى ما يرسمه،"[2] والمجتمع المعاصر الذي يعتبر الدستور وثيقة تعاقدية ملزمة للحاكم والمحكوم على حد السواء. وشتان ما بين عصر كان الناس فيه على دين ملوكهم، وعصرٍ أصبح الناس فيه على دين دساتيرهم.

ومن المؤسف حقا أن الفكر السياسي الإسلامي لم يحسم هذا الأمر حسما كاملا حتى الآن، رغم المحاولات الخجول هنا وهناك. وإليكم بضعة أمثلة: كتب الإمام حسن البنَّا

---

1 من كتب طارق البشري الذي تناولت هذين المفهومين: **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية** (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1980). **بين الجامعة الدينية والجامعة والوطنية في الفكر السياسي** (القاهرة: دار الشروق، 1998).

2 الجرجاني، **كتاب التعريفات**، 103.

في (رسالة التعاليم) المطبوعة ضمن مجموعة رسائله: "والحكومة إسلامية ما كان أعضاؤها مسلمين مؤدين لفرائض الإسلام، غير مجاهرين بعصيان، وكانت منفذة لأحكام الإسلام وتعاليمه. ولا بأس أن نستعين بغير المسلمين عند الضرورة، في غير مناصب الولاية العامة."[1]

وقد نسيَ الإمام البنّا أن المواطن غير المسلم ليس عنصرا خارجيا غريباً يستعان به "عند الضرورة" فقط، بل هو عضو مؤسس في العقد الاجتماعي الذي تقوم عليه الدولة المعاصرة وشريك أصيل في بنائها، وهي ليست دولة فتوح ينقسم مواطنوها إلى فاتح منتصر ومغلوب خانع، كما كان الحال في الماضي الإمبراطوري، بل هي مِلْكية عقارية مشتركة بين مجموعة من البشر. وأقربُ مثال في الماضي الإسلامي إلى الدولة المعاصرة هو الدولة النبوية في المدينة حين كانت الهجرة إليها واجبة، وكان التحيز الجغرافي شرطاً في حصول المسلم على حق الولاء منها ونصرتها الكاملة: "والذين آمنوا ولم يهاجِروا ما لكم من وَلايتهم من شيء حتى يهاجروا، وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصرُ إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق."[2] أما إمبراطوريات الفتوح التالية فليست نموذجا صالحا لبناء الدولة المعاصرة على منوالها.

وعلى خُطى الإمام البنّا كتب الشيخ يوسف القرضاوي: "ولأهل الذمة الحق في تولي وظائف الدولة كالمسلمين، إلا ما غلب عليه الصبغة الدينية، كالإمامة، ورئاسة الدولة، والقيادة في الجيش، والقضاء بين المسلمين، والولاية على الصدقات، ونحو ذلك."[3] وهنا أيضا اعتمد الشيخ القرضاوي على الفقه القديم بلا تدقيق، ووسَّع المناصب "ذات الصبغة الدينية" توسيعا غريباً، فضم إليها قيادة الجيش والقضاء بين المسلمين. ونحن اليوم في مسيس الحاجة إلى الخروج من طوق الفقه السياسي القديم وفهم سياقاته التاريخية الموجِّهة، وبناء فقه سياسي جديد يعتمد روح الوحي وحاجة العصر، فقه لا مكان فيه لازدواجية القضاء، أو ازدواجية الحقوق.

---

1 حسن البنا، **مجموعة الرسائل** (القاهرة: دار الصحوة، 2012)، 212.

2 سورة الأنفال، 72.

3 يوسف القرضاوي، **غير المسلمين في المجتمع المسلم** (القاهرة: مكتبة وهبة، 1984)، 23.

أما الشيخ راشد الغنوشي فقد كتب بحسم: "ليس أمام غير المؤمنين بالإسلام إلا أن يُسْلِموا ليتمتعوا بالحقوق العامة للمواطنة، ومنها الارتقاء إلى حق رئاسة الدولة الإسلامية، أو رئاسة مجلس الشورى، أو قيادة الجيش، أو رئاسة مجلس القضاء الأعلى مثلاً. فإن اختاروا غير ذلك فهم وما اختاروا."[1] وتجاوز المودودي كل ذلك إلى منْع المواطنين غير المسلمين من حق التوصيت في الانتخابات العامة، وسمح لهم بالتوصيت في الانتخابات البلدية فقط، فكتب: "الذين لا يؤمنون بمبادئ الإسلام لا يحق لهم أن يتولوا رئاسة الحكومة أو عضوية مجلس الشورى بأنفسهم، كما لا يصح لهم أن يشتركوا في انتخاب الرجال لهذه المناصب."[2]

إن تصوُّر الإمام البنَّا للمواطنين غير المسلمين جسدا غريبا يستعان به عند الحاجة فقط، واشتراط الشيخ القرضاوي والشيخ الغنوشي عليهم اعتناق الإسلام لتولي المناصب العليا في الدولة، ومنع الأستاذ المودودي لهم من حق المشاركة في الانتخابات، تحكُّمٌ لا ينسجم مع مفهوم العدل الإسلامي، الذي يشمل المسلم وغير المسلم على حد السواء، كما أنه لا ينسجم مع الدولة العقارية المعاصرة، التي يتأسس عقدها الاجتماعي على أساس المواطنة والجغرافيا.

فهذه الأمثلة الأربعة من كلام أربعة قادة إسلاميين معاصرين لهم وزنهم الفكري والسياسي -البنا والقرضاوي والمودودي والغنوشي- تدل على أن بعض العُقَد النظرية في فقهنا السياسي لا تزال بحاجة إلى حل، وأن معركة التحرر من الفقه الإمبراطوري الموروث لم تكتمل بعدُ. ومن دون ذلك لن يكون طريق المستقبل أمام أمتنا سالكاً.

وقد بدأت صحوة خجولٌ في هذا الاتجاه؛ فالشيخ القرضاوي لم يَعُد يرى بأساً في ترشُّح القبطي لرئاسة مصر.[3] والشيخ الغنوشي تخلَّى عن رأيه في كتابه المنشور قديماً، وأصبح من القائلين بالمساواة السياسية الكاملة بين المسلم وغير المسلم، وممن يعيبون على بعض

---

1 راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، 293.

2 أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهدْيُه في السياسة والقانون والدستور** (دمشق: دار الفكر، 1967)، 359.

3 نقل عنه ذلك الكاتب فهمي هويدي في صحيفة **الشرق الأوسط**، بتاريخ: 02/ 10/ 2007.

الإسلاميين "التردد في المضيّ بمبدأ المواطنة إلى نهايته." وقد حسم الشيخ الغنوشي أمره في هذا الموضوع في النهاية، فكتب:

"وعلى افتراض توفر شخصية قبطية على مكانة شعبية واسعة وإشعاع وطني جارف، تأهّل بهما للتطلع لهذا الموقع [= منصب الرئاسة]، وفاز به في انتخابات نزيهة، فلن تكون كارثة وطنية، ولا معصية دينية. فالأمة معصومة من الضلال لو خُلِّيَ بينها وبين حرية الاختيار، فقد عرفتْ مصر زعماء أقباطا على قدر عال من الوطنية والقبول الشعبي مثل مكرم عبيد، وكان بعضهم مستشارا ومقرَّبا من حسن البنا. كما عرفتْ سوريا رئيسا لوزرائها مسيحيا هو فارس الخوري، كان أداؤه جيدا وعلاقاته بالإسلام والإسلاميين ممتازة، فلم يخرِّب البلد، بل خلف وراءه ذكريات طيبة، ليت كل الذين جاؤوا بعده من الانقلابيين المسلمين ساروا سيرته."[1]

لكن هذه الصحوة الخجول في فقه المساوة السياسية تحتاج إلى تثبيت وتأكيد بأصوات لا تخشى تديُّن العوام المنفعلين، ولا سطوة الفقهاء الجامدين، أصوات تؤمن بأن جوهر الإسلام هو القيام بالقسط. فمِن التناقض الأخلاقي والمنطقي أن يدعوَ المسلم إلى دولة العدل والحرية، وهو يَحْرِم مخالفيه في المعتقد -ممن تجمعهم به أرحام الدم واللسان والتاريخ والجغرافيا- من التمتع بثمار العدل والحرية. فذلك تطفيفٌ مناقض لمنطوق القرآن الذي توعَّد المطفِّفين بالويل والثبور، وهو يضع المسلم في مفارقة أخلاقية لا تليق به ولا برسالته؛ لأنها تجعله أكبر ضحايا الظلم وأكبر مسوِّغيه في الوقت ذاته!

ومهما يكن من أمر، فإن المرجعية الإسلامية تحتاج إلى من يميز بين الوحي والتاريخ، ليقدمها للناس مصدرا للمساواة والبر والقسط. أما من يرتهن لصور تاريخية عتيقة، ويريد صياغة الكون على مقاسها، فهو لن يقيم دولة القسط مهما يبذل من جهد أو يقدم من تضحيات. فجوهر الحل الذي سيُخرج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية هو تحقيق العدل السياسي للجميع، دون ازدواجية ولا مثنوية.

---

1 راشد الغنوشي، "الحرية أولاً،" موقع الجزيرة نت. تم اقتباسه يوم 23/ 11/ 2017 عبر الرابط:
https://goo.gl/7TPd2p

إنصافاً للأكثريات المسلمة

وإذا كنا ضد قهر الأقليات غير المسلمة، وضد التحيز والتمييز ضدها، فنحن -من باب أولى- ضد قهر الأغلبية المسلمة، أو مصادرة خيارها في تحصين مرجعيتها الإسلامية في دستور يلتزم به قادة الدولة، مسلمين كانوا أو غير مسلمين. ومن حق الأكثريات المسلمة أن تنص على الإسلام دينا رسميا للدولة، بما يترتب على ذلك من مرجعية ثقافية ورمزية، ومن حقها التنصيص في دساتيرها على مرجعية الإسلام القانونية والأخلاقية. وليس المسلمون في ذلك استثناء، فقد اتخذت عدد من الدول ذات الغالبية غير المسلمة ديانات رسمية لها، بل نصت على ذلك في دساتيرها، وبعض هذه الدول حدد مذهبا معينا في دينه، احتراما لحق الأغلبية من شعبه. ولو كانت ديانات شعوب تلك الدول تشبه الإسلام في ثرائه التشريعي لوجدنا التنصيص على تلك الديانات مصدرا للقوانين.

فمن الدول التي نصت دساتيرها على المسيحية الكاثوليكية ديانة رسمية لها بشكل صريح: الأرجنتين، والسلفادور، ومالطا، وموناكو، وليشنستاين، والبيرو، وكوستاريكا، وأندورا، وبنَما. مع نص دستور الأرجنتين على دعم الحكومة المركزية للكنيسة الكاثوليكية، ونص دستور بنَما على تدريس الكاثوليكية في المدارس الرسمية.[1]

ومن الدول التي نص دستورها على المسيحية الأرثوذكسية ديانة رسمية لها: اليونان وجورجيا، وبلغاريا.[2] ونصت دساتير دول أوربية على المسيحية اللوثرية ديانة رسمية لها، ومن هذه الدول: الدنمارك وأيسلندا والنرويج، مع نص دستوريْ الدنمارك وأيسلندا على دعم الدولة وحمايتها للكنيسة التي تمثل هذا المذهب المسيحي تحديداً،[3] وترَك الدستور

1 انظر المواد رقم: (2) من دستور الأرجنتين، و(26) من دستور السلفادور، و(2) من دستور مالطا، و(9) من دستور موناكو، و(2) من دستور ليشنستاين، و(50) من دستور البيرو، و(75) من دستور كوستاريكا، و(103) من دستور أندورا، والمادتان (35 و107) من دستور بنَما.

2 انظر المادة (3) من دستور اليونان، و(9) من دستور جورجيا، و(13) من دستور بلغاريا.

3 انظر المواد رقم (4) من دستور الدنمارك، و(62) من دستور أيسلندا، و(16) من دستور النرويج.

السويسري تحديد العلاقة بين الدولة والكنيسة لسلطة الأقاليم.[1] وجعل دستور أرمينيا الكنيسة الأرمنية "كنيسة وطنية" للدولة.[2] وتبنت دول آسيوية البوذية ديانة رسمية للدولة، ومن هذه الدول سيريلانكا، وبوتان، وماينمار.[3]

ورغم وجود ديانات رسمية ووطنية في دساتير عدد من دول العالم -ومنها ديمقراطيات عريقة في أوربا الغربية- تستكثر بعض النخب العلمانية، وبعض الكنائس المسيحية في المشرق العربي على الغالبية الساحقة من المسلمين النص على الإسلام ديانة رسمية، فتجْهد تلك النخب وهذه الكنائس في فرض الخيار العلماني على الغالبية المسلمة، في حين أن بعض هذه الكنائس -مثل الكنيسة القبطية في مصر- تتشبث بالصلاحيات التي منحها إياها نظام الملة القديم -حتى صارت أشبه ما تكون بدولة داخل الدولة- مع دعوتها إلى المواطنة المتساوية في الوقت ذاته. وهذا أمر أدركه طارق البشري، الذي لاحظ "ظهور الإدارة الكنسية بمظهر من يمارس سلطة الدولة على بعض رعايا هذه الدولة من المسيحيين،"[4] وأوضح مخاطر "هذا المسلك الانسلاخي"[5] على تماسك الجماعة الوطنية المصرية، الذي يناقض تاريخا طويلا من التعايش والتماسك في ظل المرجعية الإسلامية التي تدين بها غالبية المصريين، فهذه "أول مرة يبرز هذا الموقف القبطي المنافي لإسلامية الدولة والمجتمع."[6]

وما لاحظه طارق البشري من "موقف انسلاخي" يتطابق مع ما لاحظه عزمي بشارة في تصريحات بعض الحركيين الأقباط، من "موقف انعزالي قبطي ينقض ذاته. فهو موقف يطالب بالمساواة، وهو في الوقت ذاته ينقض إطارها الحضاري والمدني المشترك الذي يجمع

---

1 انظر المادة (72) من دستور سويسرا.

2 انظر المادة (8) من دستور أرمينيا.

3 انظر المواد (9) من دستور سيريلانكا، و(3) من دستور بوتان، و(361-363) من دستور ماينمار.

4 طارق البشري، **الدولة والكنيسة** (القاهرة: دار الشروق، 2011)، 21.

5 المرجع نفسه، 25.

6 المرجع نفسه، 63.

المواطنين المصريين."[1] كما يتفق بشارة مع البِشْريّ في نقد الموقف السلبي للكنيسة القبطية في هذا المضمار، حيث "كان من مصلحة الكنيسة إعادة الأقباط إلى التصرف باعتبارهم ملة مستقلة ذاتيا، تقودهم الكنيسة، بينما كانت تطالب الدولة بتطبيق حقوق المواطنة في الوقت ذاته."[2] ونحن نتفق مع البِشْري وبشارة في أن الحل هو المواطنة المتساوية ضمن الجماعة الوطنية، بعيدا عن مواريث الفقه الإمبراطوري القديم، وعن نوازع العزلة الطائفية الجديدة. فلا بديل عن المواطنة المتساوية التي لا منة فيها من حاكم على محكوم، أو من أغلبية على أقلية.

لكن إنصاف الأقليات غير المسلمة في الدول العربية والإسلامية غير متاح دون إنصاف الأكثريات المسلمة. ومن إنصاف الأكثريات احترامُ خيارها في صياغة بناء دستوري وسياسي منسجم مع منظورها الاعتقادي والأخلاقي. فأكبر خطأ يمكن أن يقع فيه الأقليات غير المسلمة في العالم العربي والإسلامي هو اعتبار كل قوة سياسية إسلامية عدواً، واعتبار كل أسلمة للفضاء العام اضطهاداً. والواقع أن الوحي الإسلامي هو الذي يضمن أساسا أخلاقيا صلبا لحقوق الأقليات غير المسلمة، كما بيّنّاه بتفصيل في هذه الدراسة.

فمشكلة الأقليات لا تنفك عن مشكلة الأكثريات، والمستبد الذي يضطهد الأقلية هو نفسه يضطهد الأكثرية، فالمعركة واحدة، والمصير واحد. ومن مفارقات بعض العلمانيين العرب أنهم يكرهون الإسلام أكثر مما يحبون الحرية، ويدافعون عن حقوق الأقليات ويهدرون حقوق الأكثريات. أما شعار العلمانية والليبرالية الذي يرفعه هؤلاء فيكون -أحيانا- مجرد غطاء شفَّاف، تتستر به الأقلياتُ المدلَّـلة، لتمتطيَ ظهْر الأكثريات المغفَّلة. ومثل النخب العلمانية العربية في هذا الموقف قادة القوى الدولية الطامعة، الذين يؤرقهم الاضطهاد المحتمَل للأقليات أكثر مما يهمُّهم الاضطهاد الواقع على الأكثريات.

ومهما يكن من أمر، فإن التمييز والتحريش بين **الأكثريات** والأقليات، وزرع الطائفية في المجتمعات، امتدادٌ لمنهج فرعونيٍّ استعباديٍّ قديم: "إن فرعون علا في الأرض وجعل

---

1 عزمي بشارة، **هل من مسألة قبطية في مصر؟** (بيروت: المركز العربي، 2012)، 41.

2 المرجع نفسه، 50.

أهلها شيَعًا يستضعف طائفة منهم."[1] فأقصرُ طريق لحصول الأقليات على حقوقها هو تبني حقوق الجميع، وأطولُ طريق إلى ذلك هو بناء هوية حقوقية منفصلة عن بقية المجتمع، ومنسلخة من الرابطة الوطنية الجامعة والفضاء الحضاري المشترك. على أن مطالبة الأقليات بالمساواة معينٌ للأكثريات على توسيع أفقها الإنساني، إذا قرأتها الأكثريات تحدياً إيجابيا، لا خطراً وجوديا. ومهما يكن من أمر، فالعدل كلٌّ لا يتجزأ، وميزانٌ لا يُحابِي.

صيغ عملية للوحدة

إن جميع ما ذكرناه من صيغ عملية لترجمة القيم السياسية الإسلامية إلى مؤسسات وإجراءات يتركز على الدولة القُطرية -أو العقارية كما دعوناها- ويُغفل الأمة في مجموعها كوحدة سياسية. وليس هذا تجاهلاً منا لوحدة المسلمين التي اعتبرناها من أمهات القيم السياسية الإسلامية. بل تأخير مقصود ينبني على ما نراه حقيقة ساطعة في الزمن المعاصر، وهي أن الحرية السياسية داخل الدول القُطرية هي الطريق إلى الوحدة في تكتلات سياسية أكبر، وأن حلَّ معضلة الشرعية السياسية سابقٌ منطقيا وعملياً على أي حل لمسألة الوحدة بين الدول.

على أن وحدة المسلمين السياسية لا ينبغي فهمها اليوم بمعنى ضرورة القيادة السياسية الواحدة لكل العالم الإسلامي، أو بناء خلافة عالمية على النمط الإمبراطوري القديم، كما يفكر قادة "حزب التحرير" وبعض الجماعات السلفية اليوم. فذلك أمر متعذر عمليا، إضافة إلى أنه لا يوجد أساس نصي يوجبه. فالإسلام أوجب على المسلمين أن يكونوا أمة واحدة، ولم يوجب عليهم أن يكونوا دولة واحدة، والأمة ليست مرادفة للدولة. وإنما المطلوب وحدة الإرادة السياسية، والقدرة على التناصر والتعاضد، فما تيسَّر من توحيد هيكلي دون قسر أو إكراه للشعوب الإسلامية فبها ونعمتْ، وما لم يتيسر لأسباب سياسية، أو لاختلافات ثقافية ولغوية، فيجب التعويض عنه بروح الأخوة والتعاضد والتناصر.

1 سورة القصص، 4.

ولعل الكواكبي والسنهوري ومالك بن نبي من القلائل الذين قدَّموا رؤية عملية للوحدة الإسلامية، لا تقفز على مقتضيات الزمان والمكان، ولا تتجاهل المسافات الجغرافية والاختلافات الثقافية بين أبناء الأمة الإسلامية. فقد استلهم الكواكبي فكرة الوحدة الفيدرالية الأميركية والألمانية، فنظَّر للوحدة الإسلامية في شكل "اتِّحاد إسلامي تضامني تعاوني، يقتبس ترتيبَه من قواعد اتحاد الألمانيين والأمريكانيين"[1] ويقوده خليفة، يكون رمزا ومصدر قوة معنوية لوحدة طوعية مرنة بين دول مستقلة. على أن لا تتجاوز سلطة هذا الخليفة حدود إقليم الحجاز، فهو يرعى شؤون المسلمين الشعائرية في الحج والعمرة، ولا يتدخل في شؤون الدول الإسلامية المكوِّنة للاتحاد. بل هو لا يملك القوة لهذا التدخل حتى وإن رغِب في ذلك: فـ"الخليفة لا يتدخل في شيء من الشؤون السياسية والإدارية في السلطنات والإمارات قطعيا،"[2] و"لا يكون تحت أمره قوة عسكرية مطلقا"[3] لضمان أن لا يتسلط على الدول الإسلامية الأخرى.

أما السنهوري فقد دعا إلى إعادة تعريف الخلافة وتطويرها، لتصبح "عصبة أمم شرقية" تتسم بالمرونة، وتراعي الخصوصيات الاجتماعية والثقافية للشعوب. وكان السنهوري مدركا تمام الإدراك ضرورة التوفيق بين الهويات القومية والدينية داخل الفضاء الحضاري الإسلامي، فجعل إهداءَ كتابه: "إلى كل شرقي يستطيع أن يوفِّق بين انتماءاته الدينية والقومية والعِرقية، وبين انتمائه إلى الشرق وطنِه الكبير وانتمائه إلى الوطن العالمي الأكبر: الإنسانية."[4]

وبدلا من نزع الشرعية عن الانتماءات الوطنية والقومية الذي تبنَّاه بعض الإسلاميين من بعدُ، دعا السنهوري إلى "تنمية القوميات لتكون القاعدة المتينة لبناء المستقبل، مع كبح جماح النزعات العنصرية،" فضمن بذلك التوازن بين عالمية الإسلام، وخصوصية القومية. يقول السنهوري: "يجب علينا أن نجد حلا يمكن أن يضمن صورةً من الوحدة بين الشعوب

1 الكواكبي، **أم القرى**، 237.

2 المرجع نفسه، 236.

3 المرجع نفسه.

4 السنهوري، **فقه الخلافة**، 6.

الإسلامية، مع إعطاء كل بلد نوعا من الحكم الذاتي الكامل. إن الحل الذي نراه يجب أن يضمن لنا تنمية القوميات، لتكون القاعدة المتينة لبناء المستقبل، مع كبح جماح النزعات العنصرية، حتى تتمشَّى مع تكوين جماعة عالمية، في إطار جامعة شعوب شرقية. وهذا هو الحل العملي من وجهة نظرنا."[1]

وعلى خُطى الكواكبي والسنهوري قدَّم مالك بن نبي تصورا المشروع "كمنويلث إسلامي" في صيغة وحدة مرنة بين عوالم ستة، يضم كل منها إحدى الكتل البشرية الإسلامية الكبرى، وهي: العالم الإسلامي الأفريقي، والعالم الإسلامي الصيني-المنغولي، والعالم الإسلامي العربي، والعالم الإسلامي الماليزي، والعالم الإسلامي الإيراني، والعالم الإسلامي الأوربي.[2] وهي فكرة قريبة من فكرة الفيدرالية الإسلامية لدى الكواكبي، كما أنها ليست بعيدة من التقسيم الإثني والجغرافي الذي تبناه جمال حمدان للعالم الإسلامي، إذ ذهب حمدان إلى أن "السواد الأعظم من العالم الإسلامي يتألف أثنولوجيا من 5 عائلات بشرية رئيسية" هي: العرب، الترك، الهند وإيران، الزنوج، الملاوية.[3] ثم توصل إلى أنه "يحْسُن أن نقسِّم العالم الإسلامي إلى: الإسلام العربي ويشمل العالم العربي، الإسلام الآسيوي ويشمل بقية آسيا المسلمة، الإسلام الأفريقي ويشمل بقية أفريقيا المسلمة."[4] لكن تقسيم مالك بن نبي أكثر استيعابا من تقسيم حمدان الذي همَّش الكتل التركية والمالاوية والإيرانية، وتجاهل الكتلة الصينية-المنغولية.

وقد أقرَّ مالك بن نبي بضرورة أخذ الفوارق القومية في الاعتبار إذا أريد للوحدة أن تكون خطة عملية، لا فكرة مجردة، فكتب: "لكي ينتظم الكمنويلث الإسلامي طبقاً لأوضاعه الخاصة، ولانسجامه مع تطور العالم المخطَّط، يجب أن يُخطَّط ككتلة للعوالم الإسلامية، يرأسها المؤتمر الإسلامي كجهاز فيدرالي. ودستور الاتحاد يجب أن يقوم على

---

1 المرجع نفسه، 340.

2 مالك بن نبي، **فكرة كمنويلث إسلامي** (دمشق: دار الفكر، 2000)، ، 45.

3 حمدان، **صفحات**، 135.

4 المرجع نفسه، 137.

دراسة جديدة للإمامة، مع استخدام الرابطة الاقتصادية حيثما وجدت بطبيعتها مثلاً بين مصر والسودان، والرابطة القومية مثلاً في البلاد العربية."[1]

وليست يهمنا هنا فكرة "الخلافة" كما صاغها الكواكبي والسنهوري، ولا فكرة "الكومنويلث" كما صاغها مالك بن نبي. إنما يهمنا المنطق الفكري والأخلاقي الذي حكم تنظيرهم. وهو منطق اتَّسم بالرحابة والروح العملية، وبقبول الهويات القومية والدينية المتعددة وشرعيتها داخل الفضاء الحضاري الإسلامي الواحد. وقد تغير العالم كثيرا منذ أن تقدَّم هؤلاء الأكابر بهذه الأفكار لتحقيق وحدة المسلمين، لكن عبرة أفكارهما لا تزال حية، وهي ضرورة التفكير في تحقيق الوحدة الإسلامية بطريقة عملية، بعيداً عن أوهام المثاليات وأحلام التاريخ. وقد أصبح متاحا من أنماط التنسيق الإقليمي والدولي ما يضمن للأمة الإسلامية أن تحقق وحدة الإرادة، دون السقوط في داء القسْر والقهْر.

وصْل الأرحام التاريخية

ولعل الخطوة الأولى إلى تحقيق الوحدة الإسلامية هي العمل على وصْل الأرحام التاريخية والثقافية التي تقطَّعت جرَّاء الشطط القومي الذي صاحب تفكُّك الامبراطورية العثمانية في صدر القرن العشرين، وهي امبراطورية "أُنشئتْ على مفترق تقاطع الثقافات القديمة"[2] شأنها شأن الامبراطوريات الإسلامية التي سبقتها. وقد صاحب تفكك الامبراطورية العثمانية الكثير من سوء الظن المتبادل، والصور النمطية السلبية المتبادلة بين الشعوب التي كانت تسْتظِل بتلك الامبراطورية، من عرب وترك وكرد وغيرهم. وقد شرح أمين معلوف مثالاً على ذلك من العلاقات بين العرب والترك، فكتب عن التمايز القومي في ختام الحقبة العثمانية:

> "اجتهدتْ مختلف الشعوب في تحميل بعضها مسؤولية الآلام التي تعاني منها: إذا كان العرب لا يتقدمون فذلك بسبب الحكم التركي الذي كان يجمِّدهم، وإذا كان الأتراك لا يتقدمون فذلك لأنهم يجرُّون منذ قرون عبء العالم

1 بن نبي، **فكرة كمنويلث إسلامي**، 15.

2 داود أوغلو، **العمق الاستراتيجي**، 33.

العربي. أليست فضيلة القومية الأولى أنها تجد لكل مسألة مذنبا، بدلا من حل؟ إذنْ تمرَّدَ العرب على الأتراك مقتنعين أن نهضتهم ستُقلِع أخيراً، بينما كان الأتراك منهمكين في إزالة الآثار العربية عن ثقافتهم ولغتهم وأبجديتهم ولباسهم، ليتمكنوا من الانضمام إلى أوربا، بسهولة أكثر، وحمولة أقل."[1]

وكانت ثمار هذا الهروب من الفضاء الحضاري المشترك ثمارا مريرة، إذ لم تحقق لأيٍّ من العرب أو الأتراك ما كان يحلم به، فلا العرب حقَّقوا نهضتهم بالتخلص من الحكم التركي، ولا الأتراك انضموا إلى الاتحاد الأوربي بتملُّصهم من العرب، وخسر الطرفان -كما خسرت شعوب إسلامية عديدة- قوة الأرحام الإنسانية والتاريخية الرابطة بينها. وقد بدأت تركيا في العقود الأخيرة تخرج من الانكفاء القومي، وتتطلَّع إلى وصْل الأرحام التاريخية التي تربطها بالعرب وغيرهم من الشعوب التي جمعتْها التجربة الإسلامية مع الأتراك. وعبَّر السياسي والمفكر التركي أحمد داود أغلو عن ذلك بالقول:

"وباعتبار تركيا دولة قومية قامت على الميراث العثماني -وإن بخصائص جديدة- في بداية القرن الماضي، تجد نفسها مضطرة مرة أخرى لتواجه مسؤولياتها الجيوسياسية والجيوثقافية المتعلقة بهذا الميراث مع نهاية القرن نفسه. إن هذه المسؤوليات التي تقع على عاتق تركيا ستفتح آفاقا جديدة وإمكانات جديدة للسياسة الخارجية التركية، وستكون الأكثر تأثيرا في تشكيل الذهنية الاستراتيجية التركية وهويتها في المراحل المقبلة."[2]

لقد بدأت النخبة التركية أخيرا تدرك أنه "من الصعب على مجتمع ضعيف الوعي وضعيف الذاكرة التاريخية أن يترك بصْمته، وأن يخط كيانه في مسرح التاريخ."[3] وتسويغاً لوجهة تركيا الجديدة أوضح داود أوغلو أن التفكير الاستراتيجي للمجتمعات المعاصرة

1 أمين معلوف، **الهويات القاتلة: قراءات في الانتماء والعولمة**، ترجمة نبيل محسن (دمشق: دار ورد، 1999)، 73.

2 داود أوغلو، **العمق الاستراتيجي**، 42.

3 المرجع نفسه، 84.

ليس مُنْبتاً عن تجاربها التاريخية وفضاءاتها الحضارية، كما تدل عليه سياسات روسيا القيصرية ووريثها الاتحاد السوفياتي، حيث "يُظهر استمرار الأولويات الاستراتيجية لقيصرية روسيا الأورثوذكسية، وتوازيها مع الأولويات الاستراتيجية للاتحاد السوفياتي السابق الملحد، مدى تأثير المعطيات الثابتة -كالتاريخ والجغرافيا- على الذهنية الاستراتيجية للمجتمعات."[1] وانتقد داود أوغلو "سياسة إدارة الظهر التي اتبعتها تركيا تجاه الشرق الأوسط،"[2] وسخر من المثقف العلماني التركي الذي يريد أن يكون "غرْبياً رغما عن الغرب."[3]

وما أجدرَ العرب والأتراك والكرد والأفارقة والأمازيغ والفُرْس، وغيرهم من الأقوام الذين جمعهم الفضاء الحضاري الإسلامي قرونا مديدة، أن يستخلصوا العبرة من التاريخ الأوربي. فقد سارت أوربا من قبل في مسار الشطط القومي، فانتهى بها إلى الدمار في الحربين العالميتين الأولى والثانية. وهكذا انتهت القومية الأوربية (قومية الرجل الأبيض) المتعالية على بقية البشرية، المسوِّغة لنفسها كلَّ ضروب الظلم والاستعمار والاستغلال، إلى قومية ألمانية متعالية على بقية الشعوب الأوربية، تتبنَّى نظرية العرق الآري المختار التي جسدتها النازية بكل همجيتها.

وقد أحسن مالك بن نبي الربط بين مراحل هذا المسار، فكتب: "لقد انقلب الاستعمار في الضمير الأوربي إلى قومية عمياء، آلت بعد تصفيتها وتكريرها إلى أسطورة (الجنس المختار)، التي ستُتَّخذ فيما بعدُ ذريعة إلى بلوغ قمة البربرية، وبذلك أدَّى قيام الاستعمار على أساس احتقار الأجناس إلى نشوء (جنس أسمى) بين سائر أجناس البشرية."[4] وواضح أن أوربا استخلصت العبرة الصحيحة من هذا المسار، بعد ما ذاقته من دمار، فاعترفت بفضائها الحضاري المشترك، وبدأت مسار وحدتها بعد الحرب العالمية الثانية، على أسس أخلاقية وإنسانية جديدة، ليس فيها شطط قومي، ولا عرقٌ أسمى من سائر الأعراق.

---

1 المرجع نفسه، 50.

2 المرجع نفسه، 80.

3 المرجع نفسه، 112.

4 بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، 134.

ولسنا نقصد هنا أن الانتماء القومي ليس هوية شرعية -كما يظن بعض الإسلاميين- وإنما نقصد أن الانتماء القومي -وهو انتماء شرعي شأنه شأن كل الهويات الاجتماعية- يحتاج إلى أن يتسع صدره لانتماءات أخرى، ويفسح لها مساحة في أُفُقه الأخلاقي والفكري، إذا أريد للمجتمعات أن تدير هوياتها المتعددة إدارة راشدة، وتقدّر فضاءها الحضاري المشترك حق قدره. وأعظمُ انتماء هو الإسلام، وأرحبُ فضاء هو فضاء الحضارة الإسلامية.

تلكم هي المعالم التي نراها لازمة لحل الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، وهي معالم ترجع كلها إلى مسارين: الخروج من فقه الاضطرار إلى حالة الاختيار، وإخراج القيم السياسية الإسلامية من حالة الإمكان إلى حالة التحقّق. وليس من ريب أن هذا الجهد المزدوج يحتاج جهودا نظرية وعملية حثيثة من دعاة الإسلام ووُعاته. فعسى أن يكون ذا الكتاب لبِنة من لبِنات هذا الجهد.

خاتمة الكتاب

إغماد سيف الإمامة

"إنَّ لَدَى نسائم الفجر سراً تريد البوْح به إليك، فلا تَعُدْ إلى النوم."

جلال الدين الرومي، **المثنوي**

رأينا من خلال كلمات الشهرستاني التي صدَّرنا بها هذه الدراسة، ومن خلال العرض التاريخي الذي تخللها، كيف كانت معضلة الشرعية السياسية أكبر سبب في إراقة الدم المسلم خلال التاريخ الإسلامي. ولم يتغير الأمر كثيرا في أيامنا. فما أكثر ما سُفك الدم وسال الحبر هذه الأيام في الصراع على شرعية السلطة ومكانة الإسلام في الشأن العام. ولم تهدف هذه الدراسة إلى أكثر من الإسهام في إغماد سيف الإمامة المسلول، وتحويل الشأن السياسي في البلاد الإسلامي تدافعا سلمياً دون إراقة الدماء.

وقد امتازت الدراسة عن الدراسات السابقة في الفكر السياسي الإسلامي برحابتها، وطموحها إلى التركيب بين المدارس الفكرية الثلاث السائدة في هذه المضمار، وهي التي دعوناها المدرسة التأصيلية، والمدرسة التاريخية، والمدرسة الإجرائية. وبعد الجولة الواسعة التي تضمنتْها الدراسة في القيم السياسية الإسلامية، والتاريخ السياسي الإسلامي، ثم البحث عن مخارج من الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، ربما يحسُن الآن اختزال

بعض نتائج الدراسة، والإشارة إلى المنطق الداخلي الذي تحكَّم فيها. أما النتائج فيمكن إجمال أهمها في الآتي:

أولا: برهنت الدراسة على ثراء واسع في القيم السياسية المنصوصة في الوحي الإسلامي، وعلى اتساع مساحة الشأن السياسي في النص المرجعي الإسلامي بشكل لا مثيل في الأديان الأخرى، وعسى أن يكون في ذلك جوابٌ مفحم لمن يسعون إلى إبعاد الإسلام عن الشأن العام، من دعاة العلمانية ومنظِّري الرهبانية السياسية، وحسمٌ لشكوك المرتابين في صلاحية الإسلام لتوفير الهداية السياسية في الدول الحديثة والمجتمعات المعاصرة.

ثانيا: بينت الدراسة أن السياق التاريخي الذي وُلد فيه الإسلام -وتفاعلت معه تلك القيم السياسية الإسلامية وانفعلت به- لم يكن سياقاً مواتيا لتفتُّق الإمكان السياسي الإسلامي وتحققه. وقد اتَّسم ذلك السياق بِسِمتين: الفراغ السياسي العربي الخالي من تقاليد الدولة، والنماذج الامبراطورية المناقضة لقيم الإسلام السياسية. لكن السياق الديمقراطي المعاصر -بما فتحه من ثراء في المؤسسات والإجراءات- ملائم تماما لاستئناف البناء على أساس من القيم السياسية الإسلامية.

ثالثا: أوضحت الدراسة أن الضمير المسلم لم يستسلم للاستبداد أبداً، فرغم القبول الاضطراري بهذا الاستبداد في جل مراحل التاريخي الإسلامي، وتسرُّب جوانبَ من ثقافة تسويغه من مصادر أخرى -خصوصا من المصدر الساساني- إلى ثقافة المسلمين، فإن النصوص السياسية في الوحي الإسلامي، والتجربة التأسيسية الإسلامية في العصر النبوي والخلافة الراشدة، ظلتا تزعجان الضمير المسلم، وتزرعان فيه الإباء عن قبول الظلم السياسي، وتحركان فيه نوازع الإصلاح السياسي والاستئناف.

رابعا: خلصت الدراسة إلى أن الاستئناف على أساس من القيم السياسية الإسلامية يستلزم أمرين: الخروج من فقه الضرورات وهواجس الفتنة إلى فقه المبدأ وجسارة الثورة، وترجمة القيم السياسية الإسلامية إلى مؤسسات وإجراءات دستورية معاصرة. وقد انفتحت ثغرة في المسار الأول مع اندلاع الربيع العربي والوثبةِ التركية ضد الحكم العسكري، وهي

ثغرة ستظل تتسع حتى يتآكل الاستبداد تماما. ولا يزال المسار الثاني يحتاج إلى كثير من الجهد والاجتهاد. وعسى أن يكون الجهد المبذول هنا في صياغة معايير منضبطة لإسلامية الدولة خطوة في هذا السبيل.

أما من حيث المنطق التحليلي، فقد تحكَّم في هذه الدراسة نموذج تفسيري أساسي، هو المقابلة بين مبدأ "التأمُّر في الأمير" الذي هو الأصل الإسلامي في ظروف الاختيار، و"التأمُّر عن غير إمرة" الذي هو رخصة إسلامية في لحظة الاضطرار. وقد كان التوتر الدائم بين ذلك المبدأ وهذه الرخصة هو الموجِّه الأساسي للتاريخ السياسي الإسلامي. فمعادلة "التأمُّر في الأمير" و"التأمُّر عن غير إمرة" هي اللُّحمة التي انْبَنى عليها نسيجُ هذه الدراسة بكاملها.

وضمن هذا النموذج التحليلي العام تناولت الدراسةُ الأزمةَ الدستورية في الحضارة الإسلامية عبر ثنائياتٍ أربع، كان لها أبعدُ الأثر في مصائر هذه الحضارة الإسلامية ومآلاتها السياسية، وكانت محورَ التنظير السياسي الإسلامي عبر القرون، وهي: القيم والإجراءات، الوحدة والشرعية، الفوضى والطغيان، الذات والآخر.

ففي ثنائية القيم والإجراءات بيَّنّا أن الثقافة الإسلامية اتّسمتْ بالثراء في مجال القيم السياسية، وبالفقر في مجال الإجراءات السياسية. وكان ذلك هو السبب في رخاوة المؤسسات السياسية في تاريخ المسلمين. ولا يزال عجز المسلمين عن تملُّك الثروة التي توفرها الديمقراطيات المعاصرة في المؤسسات والإجراءات السياسية دليلا على بقاء هذه الثنائية دون حلٍّ شاف حتى الآن.

وقد ظهرتْ داخل الثقافة الإسلامية -منذ الفتنة الكبرى- معضلةُ تزاحُمِ القيم السياسية، خصوصاً تحدِّي الترجيح بين وحدة الأمة وشرعية السلطة، بعد أن أصبح الجمع بين الأمريْن عسيراً للغاية. وربما لم يقف الفقيه السياسي المسلم أمام معضلة طوال التاريخ الإسلامي أكثر مما وقف أمام هذه المعضلة.

وتتفرع ثنائية الوحدة والشرعية عن ثنائية أكبرَ وأخطرَ، هي ثنائية الفوضى والطغيان: الفوضى الهادمة للاجتماع السياسي من أسفله، والطغيان الهادم له من أعلاه. وقد ظل المنظِّر السياسي المسلم -في جُلّ مراحل التاريخ- يخشى الفوضى أكثر مما يخشى الطغيان.

ثم كانت ثنائيةُ الذات والآخر ذاتَ حضور كثيف في مسار الحضارة الإسلامية السياسية. إذ كان على المسلمين أن يبْنوا حياتهم السياسية على هدىً من دينهم، وأن يحافظوا على العزة واحترام الذات. لكنهم كانوا أيضاً بحاجة إلى البناء على الحصاد المتراكم من التجارب السياسية الإنسانية، وقد احتدَّ هذا الصراع بين الذات والآخر في العصور الحديثة، جراء الاحتكاك غير المتكافئ بالثقافة الغربية.

ويبدو أن قدَر الحضارة الإسلامية أن تظل هذه الثنائيات مهيْمنة على تجربتها السياسية وخطابها السياسي إلى حين. ومن غير الوصول إلى وضوح نظري وأخلاقي في الثقافة الإسلامية بشأن هذه الثنائيات الأربع، فلن تخرج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية تماما، إذ لا تزال هذه الثنائيات هي جوهر المعضلة السياسية الإسلامية، رغم تبدل السياقات التي تصطرع القيم السياسية الإسلامية فيها ومعها اليوم.

وقد انضافت إلى تلك الثنائيات الأربع ثلاث ثنائيات جديدة في العصر الحديث، غطاها القسم الثالث من الدراسة، وهي: الفتنة والثورة، والدين والدولة، والإمبراطورية والدولة، مع بقاء ثنائية القيم والإجراءات حاضرةً في الزمن الحاضر، كما كانت في الزمن الماضي. وقد بدأت الثقافة الإسلامية في الأعوام الأخيرة تخرج من هواجس الخوف من الفتنة، وتتبنّى قيمَ الثورة السياسية على الاستبداد، فسلَّت الأمةُ سيفَها على حكامها بعد أن كان سيفُ الحكام مُصلَتاً على رقابها عبر القرون. وهذا التطور في الوعي السياسي هو المدخل الحقيقي لخروج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية.

لكن الثورة على الاستبداد السياسي -حتى ولو حققت الانتصار عليه- ستظل مجرد شِقٍّ واحد من شِقَّيْ مسار الخروج من الأزمة. أما الشق الثاني فهو تفعيل القيم السياسية الإسلامية في الزمن الحاضر، وترجمتها إلى معايير واضحة لإسلامية الدولة، وإجراءات

ومؤسسات منسجمة مع منطق الدولة العقارية المعاصرة، بعيداً عن ذاكرة إمبراطوريات الزمن الغابر، وفقهها السلطاني ذي السقف الواطئ في مجال الحرية والعدالة السياسية.

ولا تزال هذه الثنائيات بحاجة إلى كثير من الدراسة والتحليل، لفهم الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية واقتراح مسارات لإخراجها منها. وعسى أن تكون هذه الدراسة قد فتحت الباب أمام الباحثين للولوج إلى قلب هذه الثنائيات وسبر أغوارها. فبقدر ما يُحسن المسلمون التعاملَ مع هذه الثنائيات السبع، فإنهم سيفتحون ثغرة للخروج من أزمتهم الدستورية، ويُغمدون سيفَ الإمامة المُشْهَر في وجوههم، ويسلكون طريقهم بخُطىً واثقة إلى المستقبل.

لقد أشرنا في صدر هذه الدراسة إلى أنها تقع على الحدود بين فلسفة السياسة وفلسفة التاريخ، وما يهم الباحث في فلسفة السياسة وفلسفة التاريخ هو رصد المسار التاريخي العام، وتلمُّس الدروب الواسعة أمام الحضارة، لا التفاصيل الجزئية والمسالك المتعرجة التي لا تؤثر في جوهر الأمور. ومن هذا المنظور يمكن القول بثقة إن المجتمعات الإسلامية توشك على الخروج من أزمتها الدستورية المزمنة، وبناءِ الدولة المنسجمة التي تتَّحد فيها إرادة الحاكم بإرادة المحكوم، وأن التحدي أمام هذا التحول التاريخي أصبح منحصرا في الثمن والزمن، أما المسار التاريخي ذاته فقد سلك طريقه دون رجعة.

وقد انطلق مع الربيع العربي وإفشال الانقلاب العسكري في تركيا مسارٌ جديد في التاريخ السياسي الإسلامي. ومهما يكن من أمر مآلات الثورات العربية والوثبة التركية على المدى القريب، أو نوع مسارات التغيير التي قد تسلكها إلى غاياتها، فهي تدل على تحول تاريخي عميق في الثقافة الإسلامية، وهو الانتقال من ثقافة الخوف من الفتنة إلى ثقافة الإقدام على الثورة. وما يهم هذه الدراسة هو هذا التحول، في جوهره النفسي والثقافي الباقي، لا في تجلياته السياسية الظرفية العابرة.

إن تجاوز الحضارة الإسلامية لأزمتها الدستورية يعني إزاحة القيود أمام استئناف هذه الحضارة لمسيرتها من جديد، وبداية إسهامها المثمر في المسيرة الإنسانية بعد فتور وتراجع دام بضعة قرون. ولعل أهم ما يحتاجه المسلمون الطامحون إلى العبور إلى المستقبل اليوم هو

إدراك اللحظة التاريخية التي بين أيديهم، والتشبث بخيوط الفجر بعيداً عن أي تثبيط، عملا بنصيحة الشاعر جلال الدين الرومي التي نختم بها هذا الكتاب: "إنَّ لَدَى نسائم الفجر سراً تريد البوْح به إليك، فلا تَعُدْ إلى النوم."[1] والله الموفق لكل خير، لا شريك له، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

1 Coleman Barks et al, *The Essential Rumi* (New Jersy: Castle Books, 1997), 36.

لائحة المراجع

مراجع باللغة العربية

ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. بيروت: دار مكتبة الحياة، بلا تاريخ.

ابن أبي الحديد، عز الدين. **شرح نهج البلاغة**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

ابن أبي شيبة، أبو بكر. **الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار**. الرياض: مكتبة الرشد، 1409هـ.

ابن الأثير، عز الدين. **الكامل في التاريخ**. بيروت: دار الكتاب العربي، 1997.

ابن الأثير، مجد الدين. **النهاية في غريب الحديث والأثر**. بيروت: المكتبة العلمية، 1979.

ابن الأزرق، محمد بن علي. **بدائع السلك في طبائع الملك**. بغداد: وزارة الإعلام العراقية، بلا تاريخ.

ابن الجوزي، عبد الرحمن. **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.

---. **غريب الحديث**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.

---. **كشف المشكل من حديث الصحيحين**. الرياض: دار الوطن، بلا تاريخ.

---. **صيد الخاطر**. دمشق: دار القلم، 2004.

ابن الحداد، محمد بن منصور. **الجوهر النفيس في سياسة الرئيس**. مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1996.

ابن الطقطقي، محمد بن علي. **الفخري في الآداب السلطانية**. بيروت: دار القلم العربي، 1997.

ابن العبري، يوحنا بن هارون. **تاريخ مختصر الدول**. بيروت: دار الشرق، 1992.

ابن العربي، أبو بكر. **العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم**. بيروت: دار الجيل، 1994.

ابن العماد الحنبلي، عبد الحي. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**. دمشق: دار ابن كثير، 1986.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. **عيون الأخبار**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ.

---. **الشعر والشعراء**. القاهرة: دار الحديث، 1423هـ.

ابن المطهر، الحسن بن يوسف. **كتاب الألفين في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام**. الكويت: مكتبة الألفين، 1985.

ابن المقفع، عبد الله. **كليلة ودمنة**. القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، 1936.

ابن الملقن، عمر بن علي. **التوضيح لشرح الجامع الصحيح**. دمشق: دار النوادر، 2008.

ابن الوردي، عمر بن المظفر. **تاريخ ابن الوردي**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1996.

بن بكار، الزبير. **جمهرة نسب قريش وأخبارها**. القاهرة: مطبعة المدني، 1381هـ.

ابن بلبان، علي. **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988.

ابن تغرى بردي، يوسف. **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**. القاهرة: دار الكتب المصرية، بلا تاريخ.

---. **مورد اللطافة في من ولي السلطنة والخلافة**. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1997.

ابن تيمية، تقي الدين. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1418هـ.

---. **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**. الرياض: دار العاصمة، 1999.

---. **الخلافة والملك**. الزرقاء: مكتبة دار المنار، 1994.

---. **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**. المدينة المنورة: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1986.

---. **مجموع الفتاوى**. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995.

ابن جعفر، قدامة. **الخراج وصناعة الكتابة**. بغداد: دار الرشيد، 1981.

ابن جماعة، بدر الدين. **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**. الدوحة: دار الثقافة، 1988.

ابن حبيب، محمد. **المحبَّر**. بيروت: دار الآفاق الجديدة، بلا تاريخ.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. **موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر**. الرياض: مكتبة الرشد، 1419هـ.

---. **الإصابة في تمييز الصحابة**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ.

---. **تهذيب التهذيب**. حيدرآباد: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1326هـ.

---. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.

---. **لذة العيش في طرق حديث الأئمة من قريش**. بيروت: دار البشائر، 2012.

ابن حزم، علي بن أحمد. **المحلَّى بالآثار**. بيروت: دار الفكر، بلا تاريخ.

---. **الفصْل في الملل والأهواء والنِّحَل**. القاهرة: مكتبة الخانجي، بلا تاريخ.

ابن حنبل، أحمد. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.

ابن خزيمة، أبو بكر. **صحيح ابن خزيمة**. بيروت: المكتب الإسلامي، 2003.

ابن خلدون، عبد الرحمن. **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**. بيروت: دار الفكر، 1988.

ابن خلكان، أحمد بن محمد. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**. بيروت: دار صادر، 1994.

ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. المدينة المنورة: مكتبة الغرباء، 1996.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**. ترجمة أحمد شحلان. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

ابن سعد، محمد. **الطبقات الكبرى**. بيروت: دار صادر، 1968.

ابن سِيدَه، علي بن إسماعيل. **المخصص**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1996.

ابن شبة، عمر. **تاريخ المدينة**. جدة: على نفقة حبيب محمود أحمد، 1399هـ.

ابن عابدين، محمد أمين. **رد المحتار على الدر المختار**. بيروت: دار الفكر، 1992.

ابن عبد البر، أبو عمر. **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**. بيروت: دار الجيل، 1992.

ابن عبد الهادي، يوسف بن حسن. "إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة" ضمن **مجموع رسائل ابن عبد الهادي**. دمشق: دار النوادر، 2011.

ابن عربشاه، أحمد بن محمد. **فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء**. القاهرة: دار الآفاق العربية، 2001.

ابن العربي، أبو بكر. **أحكام القرآن**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

ابن عساكر، علي بن الحسن. **تاريخ دمشق**. دمشق: دار الفكر، 1995.

ابن فارس، أحمد بن زكريا الرازي. **مُجْمَل اللغة**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986.

---. **مقاييس اللغة**. بيروت: دار الفكر، 1979.

ابن قيِّم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991.

---. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1428هـ.

---. **أحكام أهل الذمة**. الدمام: رمادي للنشر، 1997.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**. الرياض: دار طيبة، 1999.

---. **البداية والنهاية**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988.

ابن ماجه، محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجه**. بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009.

ابن منظور، جمال الدين. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، 1414هـ.

ابن هشام، عبد الملك. **السيرة النبوية**. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1955.

ابن وكيع، الحسن بن علي. **المنصف للسارق والمسروق منه**. بنغازي: جامعة قار يونس، 1994.

أبو حيان، محمد بن يوسف. **البحر المحيط في التفسير**. بيروت: دار الفكر، 1420هـ.

أبو رحمة، عماد محمود. "تحقيق نسبة كتاب التاج للجاحظ: مقاربة مورفولوجية." **مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية**، العدد8، (1347هـ).

أبو شامة، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل. **عيون الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية**. تحقيق إبراهيم الزيبق. بيروت: مؤسسة الرسالة، 7991.

زكي. **أردشير وحياة النفوس: قصة غرامية تلحينية**. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2012.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. **الخراج**. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، بلا تاريخ.

الأحمد نكري، عبد النبي. **دستور العلماء**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

أردشير، **عهد أردشير**. بيروت: دار صادر، 1969.

أرسطو، **السياسيات**. ترجمة الأب أغسطينس بربارة. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، 1957.

---. **دستور الأثينيين**. ترجمة أوغسطينس بربارة. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2013.

---. **سر الأسرار: السياسة والفراسة في تدبير الرئاسة**. بيروت: دار العلوم العربية، 1995.

أسد، محمد. **الإسلام على مفترق الطرق**. ترجمة عمر فرُّوخ. بيروت: دار العلم للملايين، 1965.

اشبنغلر، أسوالد. **تدهور الحضارة الغربية**. ترجمة أحمد الشيباني. بيروت: دار مكتبة الحياة، بلا تاريخ.

الأصبحي، مالك بن أنس، **موطأ مالك**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985.

الأصفهاني، الراغب. **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**. بيروت: شركة دار الأرقم، 1420هـ.

أفلاطون، **الجمهورية**. ترجمة شوقي داود تمراز. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994.

إقبال، محمد. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**. ترجمة: عباس محمود. القاهرة: دار الهداية، 2000.

---. **تطور الفكر الفلسفي في إيران: إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية**. ترجمة حسن محمود الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين. القاهرة: الدار الفنية للنشر والتوزيع، 1989.

---. "جناح جبريل." ضمن **ديوان محمد إقبال**. دمشق: دار ابن كثير، 2007.

الألباني، ناصر الدين. **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**. بيروت: المكتب الإسلامي، 1985.

---. **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**. الرياض: مكتبة المعارف، 1995-2002.

---. **صحيح الجامع الصغير وزياداته**. بيروت: المكتب الإسلامي، بلا تاريخ.

إمام، إمام عبد الفتاح. **الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994.

الآمدي، الحسن بن بشر. **الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري**. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1994.

أمحزون، محمد. **تحقيق مواقف الصحابة في الفتنة من روايات الإمام الطبري والمحدثين**. الرياض: دار طيبة، 1998.

الأندلسي، ابن سعيد. **نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب**. عمّان: مكتبة الأقصى، بلا تاريخ.

أنشتاين، ألبرت. **العالم كما أراه**. ترجمة فاروق الحميد. دمشق: دار التكوين، 2015.

---. **أفكار وآراء**. ترجمة رمسيس شحاتة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.

الأنصاري، زكريا. **فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب**. دمشق: دار الفكر، 1994.

البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع المسنَد الصحيح المُختصَر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه [صحيح البخاري]**. بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ.

---. **التاريخ الصغير**. بيروت: دار المعرفة، بلا تاريخ.

---. **التاريخ الكبير**. حيدرآباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، بلا تاريخ.

براون، ناثان. **دساتير من ورق: الدساتير العربية والسلطة السياسية**. القاهرة: دار سطور الجديدة، 2010.

برينتون، كرينْ. **تشريح الثورة**. ترجمة سمير الجلبي. بيروت: دار الفارابي، 2009.

البستي، محمد بن حبان. **السيرة النبوية وأخبار الخلفاء**. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1417هـ.

البشري، طارق. **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**. القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1980.

---. **بين الجامعة الدينية والجامعة والوطنية في الفكر السياسي**. القاهرة: دار الشروق، 1998.

---. **الدولة والكنيسة**. القاهرة: دار الشروق، 2011.

البغدادي، عبد القادر بن عمر. **خزانة الأدب ولبُّ لُباب لسان العرب**. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997.

البغوي، أبو القاسم. **معجم الصحابة**. الكويت: مكتبة دار البيان، 2000.

البلاذري، أحمد بن يحيى. **أنساب الأشراف**. بيروت: دار الفكر، 1996.

---. **فتوح البلدان**. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1988.

البنا، حسن. **مجموعة الرسائل**. القاهرة: دار الصحوة، 2012.

بن نبي، مالك. **القضايا الكبرى**. دمشق: دار الفكر، 2000.

---. **المسلم في عالم الاقتصاد**. دمشق: دار الفكر، 2000.

---. **بين الرشاد والتيه**. دمشق: دار الفكر، 1978.

---. **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**. دمشق: دار الفكر، 1991.

---. **شروط النهضة**. دمشق: دار الفكر، 1986.

---. **فكرة الإفريقية الآسيوية**. دمشق: دار الفكر، 2001.

---. **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**. دمشق: دار الفكر، 1988.

---. **إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث**. بيروت: دار الإرشاد، 1969.

---. **ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية**. دمشق: دار الفكر، 1986.

---. **وجهة العالم الإسلامي**. دمشق: دار الفكر، 1986.

بطروشفسكي، إيليا باولويج. **الإسلام في إيران منذ الهجرة إلى القرن التاسع الهجري**. ترجمة السباعي محمد السباعي. القاهرة: دون ذكر الناشر، 2005.

البيروني، أبو الريحان. **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**. بيروت: عالم الكتب، 1403.

البيضاوي، عبد الله بن عمر. **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ.

بيغوفيتش، علي عزت. **الإسلام بين الشرق والغرب**. بيروت: مؤسسة العلم الحديث، 1994.

---. **هروبي إلى الحرية**. ترجمة إسماعيل أبو البندورة. دمشق: دار الفكر، 2002.

بِنْ، توماس. **المنطق السليم**. القاهرة: مكتبة هنداوي، 2011.

البيهقي، أبو بكر. **السنن الكبرى**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

---. **معرفة السنن والآثار**. كراتشي: جامعة الدراسات الإسلامية، 1991.

التبريزي، يحيى بن علي. **شرح ديوان الحماسة**. بيروت: دار القلم، بلا تاريخ.

الترابي، حسن. **السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع**. بيروت: دار الساقي، 2003.

---. **قضايا التجديد: نحو منهج أصولي**. الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، 1990.

---. **الحركة الإسلامية في السودان: التطور، الكسب، المنهج**. الخرطوم: مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، 1992.

الترمذي، محمد بن عيسى. **سنن الترمذي**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998.

تُنْسُر. **كتاب تُنْسُر: أقدم نص عن النظم الفارسية قبل الإسلام**. ترجمة يحيى الخشاب. القاهرة: مطبعة مصر، 1954.

التسولي، علي بن عبد السلام. **البهجة في شرح التحفة**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

التوحيدي، أبو حيان. **الإمتاع والمؤانسة**. بيروت: المكتبة العصرية، 1424هـ.

تيندر، غلين. **الفكر السياسي: الأسئلة الأبدية**. ترجمة محمد مصطفى غنيم. القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة، 1993.

الثعالبي، أبو منصور. **التمثيل والمحاضرة**. تونس: الدار العربية للكتاب، 1981.

---. **غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم**. باريس: المطبعة الوطنية، 1900.

الجابري، محمد عابد. **العقل الأخلاقي العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

---. **العقل السياسي العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

الجاحظ، عمرو بن بحر. **التاج في أخلاق الملوك**. القاهرة: المطبعة الأميرية، 1914.

---. **البيان والتبيين**. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1423هـ.

---. **الرسائل السياسية**. بيروت: دار ومكتبة الهلال، بلا تاريخ.

---. **رسائل الجاحظ**. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1964.

---. **الحيوان**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ.

جاسم، أمير حسن. "نظرية الظروف الاستثنائية وبعض تطبيقاتها المعاصرة،" **مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية** (المجلد 14، العدد 8، أيلول 2007).

جدعان، فهمي. **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**. بيروت: المؤسسة العربية، 2000.

الجرجاني، علي بن محمد الشريف. **كتاب التعريفات**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.

الجصاص، أبو بكر. **أحكام القرآن**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

الجمل، يحيى. **نظرية الضرورة في القانون الدستوري**. القاهرة: دار النهضة العربية، 1974.

جعيط، هشام. **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**. بيروت: دار الطليعة، 2000.

الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية**. بيروت: دار العلم للملايين، 1987.

الجويني، أبو المعالي. **غياث الأمم في الْتِياث الظُّلَم**. الدوحة: إدارة الشؤون الدينية في قطر، 1401هـ.

الحاج، عبد الرحمن. **الخطاب السياسي في القرآن: السلطة والجماعة ومنظومة القيم**. بيروت: الشبكة العربية، 2012.

الحصفكي، محمد بن علي. **الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.

حلاق، وائل. **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**. ترجمة عمرو عثمان. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

---. **تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السنّي**. ترجمة أحمد موصللي. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007.

---. **نشأة الفقه الإسلامي وتطوره**. ترجمة رياض الميلادي. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007.

حمدان، جمال. **العالم الإسلامي المعاصر**. القاهرة: مطبعة المدني، 1971.

---. **استراتيجية الاستعمار والتحرير**. بيروت: دار الشروق، 1983.

---. **صفحات من أوراقه الخاصة: مذكرات في الجغرافيا السياسية**. القاهرة: دار الغد العربي، 1996.

الحموي، أحمد بن محمد. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**. بيروت: المكتبة العلمية، بلا تاريخ.

الحِمْيري، نشوان بن سعيد. **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم**. دمشق: دار الفكر، 1999.

حميد الله، محمد. **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**. بيروت: دار النفائس، 1407هـ.

حنفي، حسن ومحمد عابد الجابري. **حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990.

الخراساني، الوحيد. **مقتطفات ولائية**. ترجمة عباس بن نخي. مؤسسة الإمام للنشر والتوزيع، 2010.

الخرقي، عمر بن الحسين. **متن الخرقي على مذهب أبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني**. طنطا: دار الصحابة للتراث، 1993.

الخلّال، أبو بكر. **السنّة**. الرياض: دار الراية، 1994.

الخَيْرَبَيْتي، محمود بن إسماعيل. **الدرة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء**. الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، بلا تاريخ.

الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن. **سنن الدارمي**. الرياض: دار المغني، 2000.

داود أوغلو، أحمد. **العمق الإستراتيجي: موقع تركيا ودورها في الساحة الدولية**. ترجمة محمد جابر ثلجي وطارق عبد الجليل. الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2011.

دراز، محمد عبد الله. **الدين: بحوث مُمهِّدة لدراسة تاريخ الأديان**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1990.

---. **دستور الأخلاق في القرآن: دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998.

دي كرسبني، أنطوني و كينيث مينوج. **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة**. ترجمة نصار عبد الله. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988.

الدينوري، أحمد بن داود. **الأخبار الطوال**. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1960.

ديورَانت، وِلْ. **قصة الحضارة**. بيروت: دار الجيل، 1988.

الذهبي، شمس الدين. **العبر في خبر من غبر**. بيروت: دار الكتب العلمية، بلا تاريخ.

---. **المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال**. الرياض: الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1413هـ.

---. **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**. بيروت: دار الكتاب العربي، 1993.

---. **سير أعلام النبلاء**. القاهرة: دار الحديث، 2006.

الرازي، محمد بن أبي بكر. **مختار الصحاح**. صيدا: الدار النموذجية، 1999.

رضا، محمد رشيد. **الخلافة**. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، بلا تاريخ.

---. **تفسير القرآن الحكيم [تفسير المنار]**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1900.

روسو، جان جاك. **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**. ترجمة عبد العزيز لبيب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

---. **خطاب في أصل التفاوت وفي أُسُسه بين البشر**. ترجمة بولس غانم. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

رولز، جون. **نظرية في العدالة**. ترجمة ليلى الطويل. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011.

الزبيدي، مرتضى. **تاج العروس من جواهر القاموس**. الرياض: دار الهداية، بلا تاريخ.

الزمخشري، جار الله. **أساس البلاغة**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

---. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**. بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ.

الزَّوْزَني، حسين بن أحمد. **شرح المعلَّقات السبع**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002.

الزيلعي، عبد الله بن يوسف. **نصب الراية لأحاديث الهداية**. جدة: دار القِبلة، 1997.

السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**. بيروت: دار الرسالة العالمية، 2009.

السرخْسي، محمد بن أحمد. **شرح السِّيَر الكبير**. دون ذكر مكان الطبع: الشركة الشرقية للإعلانات، 1971.

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. **التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة**. بيروت: دار الكتب العلمية،1993.

السكران، إبراهيم بن عمر. **التأويل الحداثي للتراث: التقنيات والاستمدادات**. الرياض: دار الحداثة، 2014.

سلطان، جاسم. **الجغرافيا والحلم العربي القادم**. بيروت: تمكين للأبحاث النشر، 2013.

---. **الذاكرة التاريخية: نحو وعي استراتيجي بالتاريخ**. المنصورة: أم القرى، 2007.

سماراناداكه، فلورنتن وصلاح عثمان. **الفلسفة العربية من منظور نيوتروفوسي**. الإسكندرية: منشأة المعارف، 2007.

السنهوري، عبد الرزاق. **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**. دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون، بلا تاريخ.

السواح، فراس. **دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني**. دمشق: دار علاء الدين، 2002.

سوبول، ألبير. **تاريخ الثورة الفرنسية**. ترجمة جورج كوسي. بيروت: منشورات عويدات، 1989.

السيد، رضوان. **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي**. بيروت: جداول، 2011.

---. **مفاهيم الجماعات في الإسلام**. بيروت: دار المنتخب العربي، 1993.

---. **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**. بيروت: دار الكتاب العربي، 1997.

السيف، توفيق. **نظرية السلطة في الفقه الشيعي ما بعد ولاية الفقيه**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2014.

---. **ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999.

السيوطي، جلال الدين. **التوشيح شرح الجامع الصحيح**. الرياض: مكتبة الرشد، 1998.

---. **تاريخ الخلفاء**. القاهرة: مطبعة السعادة، 1952.

الشابي، أبو القاسم. **أغاني الحياة**. تونس: الدار التونسية للنشر، 1970.

الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**. القاهرة: مكتبة الحلبي، 1940.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. القاهرة: مؤسسة الحلبي، بلا تاريخ.

شوفاليه، جان جاك. **أمهات الكتب السياسية من مكيافيلي إلى أيامنا**. ترجمة جورج صدقني. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1980.

الشوكاني، محمد بن علي. **نيل الأوطار**. القاهرة: دار الحديث، 1993.

الشيباني، خليفة بن خياط. **تاريخ خليفة بن خياط**. دمشق: دار القلم، 1397هـ.

الشيزري، عبد الرحمن بن نصر. **المنهج المسلوك في سياسة الملوك**. الزرقاء: مكتبة المنار، بلا تاريخ.

الصايغ، يزيد. **فوق الدولة: جمهورية الضباط في مصر**. واشنطن: مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، 2012.

صالح، عبد العزيز. **تاريخ شبه الجزيرة العربية في عصورها القديمة**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، بلا تاريخ.

الصدوق، الشيخ. **الاعتقادات في دين الإمامية**. بيروت: دار المفيد، 1993.

الصديقي، محمد طاهر بن علي. **مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار**. حيدرآباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1967.

الصقلي، ابن القطَّاع. **كتاب الأفعال**. بيروت: عالم الكتب، 1983.

الصعيدي، عبد المتعال. **الحرية الدينية في الإسلام**. القاهرة: دار الكتاب المصري، 2012.

الصَّيْمَري، الحسين بن علي. **أخبار أبي حنيفة وأصحابه**. بيروت: عالم الكتب، 1985.

الصنعاني، عبد الرزاق. **المصنف**. بيروت: المكتب الإسلامي، 1403هـ.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير. **التنوير شرح الجامع الصغير**. الرياض: مكتبة دار السلام 2001.

---. **سبل السلام**. دار الحديث: دون تاريخ أو مكان طبع.

الطبري، محمد بن جرير. **تاريخ الرسل والملوك**. بيروت: دار التراث، 1387هـ.

الطحاوي، أبو جعفر. **شرح معاني الآثار**. بيروت: عالم الكتب، 1994.

طرابيشي، جورج. **هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**. بيروت: دار الساقي، 2006.

---. **المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي**. لندن: رياض الريس، 1991.

الطرطوشي، أبو بكر. **سراج الملوك**. القاهرة: دون ذكر الناشر، 1872.

طقوش، محمد سهيل. **الدولة الصفوية في إيران**. بيروت: دار النفائس، 2009.

عبد الحميد الثاني، السلطان. **مذكراتي السياسية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1406هـ.

عبد الرحمن، طه. **روح الدين: من ضيْق العلمانية إلى سعة الائتمانية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.

عبد القادر، التيجاني. **أصول الفكر السياسي في القرآن المكي**. عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995.

عبد اللطيف، كمال. **في الاستبداد: بحث في التراث الإسلامي**. بيروت: منتدى المعارف، 2001.

العتابي، رحيم مزهر جبر، "مسألة العمل مع السلطان بين النظرية والتطبيق عند الشريف المرتضى،" **مجلة كلية التربية الأساسية بجامعة بغداد**، المجلد 22، العدد 93 (2006).

العدوي، أحمد بن يحيى. **التعريف بالمصطلح الشريف**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

العروي، عبد الله. مفهوم **الحرية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993.

عزام، عبد الوهاب. **الصلات بين العرب والفرس وآدابها في الجاهلية والإسلام**. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2013.

العسكري، أبو هلال. **التلخيص في معرفة أسماء الأشياء**. ط 2. عني بتحقيقه عزة حسن. دمشق، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1996.

العقاد، عباس محمود. **أبو الشهداء الحسين بن علي**. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2013.

---. **معاوية بن أبي سفيان**. القاهرة: نهضة مصر، 2006.

العكبري، محب الدين. **شرح ديوان المتنبي**. بيروت: دار المعرفة، بلا تاريخ.

علال، عبد الكبير. **قضية التحكيم في موقعة صفين بين الحقائق والأباطيل**. الجزائر: دار البلاغ، 2002.

العلواني، طه جابر. **لا إكراه في الدين**. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006.

العلي، إبراهيم بن محمد. **صحيح السيرة النبوية**. الأردن: دار النفائس، 1992.

علي، جواد. **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**. بيروت: دار الساقي، 2001.

علي، عبد اللطيف أحمد. **التاريخ الروماني: عصر الثورة**. بيروت: دار النهضة العربية، 1988.

عمارة، محمد. **الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق: دراسة ووثائق**. بيروت: المؤسسة العربية، 2000.

عمر، أحمد مختار. **معجم الصواب اللغوي**. القاهرة: عالم الكتب، 2008.

العيني، بدر الدين. **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1998.

غزال، غادة. "المدائح النبوية في شعر المسيحيين العرب المعاصرين: دراسة في التعايش الديني والتواصل الثقافي." رسالة ماجستير بكلية الدراسات الإسلامية، جامعة حمَد بن خليفة، الدوحة، 2016.

الغزالي، أبو حامد. **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

---. **فضائح الباطنية**. الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية، بلا تاريخ.

---. **إحياء علوم الدين**. بيروت: دار المعرفة، بلا تاريخ.

---. **الاقتصاد في الاعتقاد**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

الغزالي، محمد. **عِللٌ وأدوية: دراسات في أمراض أمتنا ووسائل الاستشفاء منها مع تصحيحٍ لما وُجِّه إلى التاريخ الإسلامي من أخطاء**. القاهرة: دار الشروق، 2002.

غليون، برهان. نقد **السياسة: الدين والدولة**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2007.

الغنوشي، راشد. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.

الفارابي، أبو نصر. كتاب **السياسة المدنية**. القاهرة: دار ومكتبة الهلال، بلا تاريخ.

الفراء، أبو يعلى. **الأحكام السلطانية**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

---. **رسل الملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة**. بيروت: دار الكتاب الجديد، 1972.

الفردوسي، أبو القاسم. **الشاهنامه: ملحمة الفرس الكبرى**. ترجمة سمير مالطي. بيروت: دار العلم للملايين، 1979.

فوكوياما، فرانسيس. **أصول النظام السياسي: من عصور ما قبل الإنسان إلى الثورة الفرنسية**. ترجمة مجاب الإمام ومعين الإمام. الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2016.

---. **النظام السياسي والانحطاط السياسي: من الثورة الصناعية إلى عصر العولمة**. ترجمة مجاب الإمام ومعين الإمام. الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2016.

فولتير. **رسالة في التسامح**. ترجمة هنرييت عبودي. دمشق: دار بترا، 2006.

فياض، عبد الله. **تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة منذ نشأة التشيع حتى مطلع القرن الرابع الهجري**. بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1986.

فيبر، ماكس. **الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية**. ترجمة محمد علي مقلد. بيروت: مركز الإنماء القومي، بلا تاريخ.

القاري، علي. **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**. بيروت: دار الفكر، 2002.

القرضاوي، يوسف. **غير المسلمين في المجتمع المسلم**. القاهرة: مكتبة وهبة، 1984.

القلعي، محمد بن علي. **تهذيب الرياسة وترتيب السياسة**. الزرقاء: مكتبة المنار، بلا تاريخ.

القلقشندي، علي بن أحمد. **مآثر الإنافة في معالم الخلافة**. الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 1985.

القيرواني، إبراهيم بن علي الحُصري. **زهر الآداب وثمر الألباب**. بيروت: دار الجيل، بلا تاريخ.

الكاساني، علاء الدين. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.

الكرمي، حافظ أحمد عجاج. **الإدارة في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم**. القاهرة: دار السلام، 1427هـ.

كريستنسن، آرثر. **إيران في عهد الساسانيين**. ترجمة يحيى الخشاب. بيروت: دار النهضة العربية، 1980.

الكندي، امرؤ القيس بن حجر. **ديوان امرؤ القيس**. بيروت: دار المعرفة، 2004.

الكواكبي، عبد الرحمن. **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**. حلب: المطبعة العصرية، بلا تاريخ.

---. **أم القرى**. بيروت: دار الرائد العربي، 1982.

كورو، أحمد. **العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين: الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا**. ترجمة ندى السيد. بيروت: الشبكة العربية، 2012.

كوك، مايكل. **أديان قديمة وسياسة حديثة: الحالة الإسلامية من منظور مقارِن**. ترجمة محمد مراس المرزوقي. بيروت: الشبكة العربية، 2017.

كوناكاتا، حسن. **النظرية السياسية عند ابن تيمية**. الدمام: دار الأخلاء، 1994.

لوبون، غوستاف. **روح الثورات والثورة الفرنسية**. ترجمة عادل زعيتر. القاهرة: كلمات عربية، 2013.

لوك، جون. **في الحكم المدني**. ترجمة ماجد فخري. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959.

---. **رسالة في التسامح**. ترجمة منى أبو سنة. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997.

ماكيافيلي. **كتاب الأمير**. ترجمة أكرم مؤمن. القاهرة: مكتبة ابن سينا، 2004.

مانديلا، نيلسون. **رحلتي الطويلة من أجل الحرية**. ترجمة عاشور الشامس. مارباينسبيرغ: جمعية نشر اللغة العربية، 1998.

الماوردي، أبو الحسن. **الأحكام السلطانية**. القاهرة: دار الحديث، بلا تاريخ.

---. **أدب الدنيا والدين**. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1986.

---. **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك**. بيروت: دار النهضة العربية، 1981.

مبارك، زكي. **الأخلاق عند الغزالي**. القاهرة: دار الشعب، 1970.

المبرد، محمد بن يزيد. **الكامل في اللغة والأدب**. القاهرة: دار الفكر العربي، 1997.

---. **الفاضل**. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1421 هـ.

المجددي، محمد عميم الإحسان. **التعريفات الفقهية**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

المجلس الكبير الوطني في أنقرة. **الخلافة وسلطة الأمة**. ترجمة عبد الغني سني بك. القاهرة: دار النهر، 1995.

مجمع اللغة العربية. **المعجم الوسيط**. القاهرة: دار الشروق الدولية، 2014.

المرزوقي، أبو يعرب. **فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي**. بيروت: دار الهادي، 2006.

المسعودي، علي بن الحسين. **التنبيه والإشراف**. القاهرة: دار الصاوي، بلا تاريخ.

مسكويه، أحمد بن يعقوب. **تجارب الأمم وتعاقب الهمم**. طهران: سروش، 2000.

---. **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، بلا تاريخ.

مقديش، محمود. **نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988.

المقدسي، ضياء الدين. **الأحاديث المختارة**. بيروت: دار خضر، 2000.

المقدسي، مطهر بن طاهر. **البدء والتاريخ**. بورسعيد، مكتبة الثقافة الدينية، بلا تاريخ.

معلوف، أمين. **الهويات القاتلة: قراءات في الانتماء والعولمة**. ترجمة نبيل محسن. دمشق: دار ورد، 1999.

مِلْ، جونْ ستيوارتْ. **عن الحرية**. ترجمة هيثم كامل الزبيدي. عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع، 2007.

المناوي، زين الدين. **التوقيف على مهمات التعاريف**. القاهرة: عالم الكتب، 1990.

مهران، محمد بيومي. **دراسات في تاريخ العرب القديم**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، بلا تاريخ.

مونتسكيو. **روح الشرائع**. ترجمة عادل زعيتر وأنطوان نخلة قازان. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2014.

موسى، محمد يوسف. **فلسفة الأخلاق في الإسلام وصِلاتها بالفلسفة الإغريقية**. القاهرة: مؤسسة الخانجي، 1963.

المودودي، أبو الأعلى. **الخلافة والملك**. ترجمة أحمد إدريس. الكويت: دار القلم، 1987.

---. **تدوين الدستور الإسلامي**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981.

---. **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**. دمشق: دار الفكر، 1967.

الموصلي، أبو يعلى. **مسند أبي يعلى**. دمشق: دار المأمون للتراث، 1984.

الموصلي، محمد بن عبد الكريم. **حسن السلوك الحافظ دولة الملوك**. الرياض: دار الوطن، بلا تاريخ.

النائيني، محمد حسين. **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**. القاهرة وبيروت: دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، 2012.

النبراوي خديجة، **موسوعة أصول الفكر السياسي والاقتصادي والاجتماعي من نبع السنة الشريفة وهدي الخلفاء الراشدين**. القاهرة: دار السلام، 2004.

الندوي، أبو الحسن علي الحسني. **روائع إقبال**. دمشق: دار الفكر، 1960.

النجفي، شهاب الدين. **موسوعة الإمامة في نصوص أهل السنة**. قم: صحيفة خرد، 2009.

النسائي، أحمد بن شعيب. **السنن الصغرى**. حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1986.

النووي، محيي الدين. **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ.

النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم. **المستدرك على الصحيحين**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج. **المسنَد الصحيح المُختصَر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم [صحيح مسلم]**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ.

النيسابوري، نظام الدين. **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ.

هالم، هاينس. **الشيعة**. ترجمة محمود كبيبو. بغداد: بيت الوراق، 2011.

الهمذاني، القاضي عبد الجبار بن أحمد. **تثبيت دلائل النبوة**. القاهرة: دار المصطفى، بلا تاريخ.

هنتنغتون، صامويل. **صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي**. ترجمة طلعت الشايب. بيروت: سطور، 1999.

---. **النظام السياسي لمجتمعات متغيرة**. ترجمة سمية فلّو عبّود. بيروت: دار الساقي، 1993.

هوبز، توماس. **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**. ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب. بيروت: دار الفارابي، 2011.

هوبزباوْم، إريك. **عصر الثورة: أوروبا 1789-1848**. ترجمة فايز الصُّياغ. بيروت: مؤسسة ترجمان، 2007.

الهيثمي، ابن حجر. **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1983

هيجل. **العالم الشرقي**. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. بيروت: دار التنوير، 2007.

---. **العقل في التاريخ**. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. بيروت: دار التنوير، 2007.

---. **حياة يسوع**. ترجمة جرجي يعقوب. بيروت: دار التنوير، 1984.

---. **تكوينية الوعي الإنساني والديني**. ترجمة أبي يعرب المرزوقي. أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، 2015.

ياسين، عبد الجواد. **السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

ياسين، عبد السلام. **الخلافة والملك**. الرباط: دار الآفاق، 2000.

مراجع باللغة الإنكليزية

Abdul Vahid, Syed (editor). *Thoughts and Reflections of Iqbal*. Lahore: Kazi Publications, 1985).

Abou Al Fadl, Khaled. *Rebellion and Violence in Islamic Law*. New York: Cambridge University Press, 2001.

Ahmed, Dawood. "Democracy Under God: Constitutional Islamization and Human Rights," a Dissertation for Doctorate of Jurisprudence. The University of Chicago, 2014.

Ahmed, Dawood I. and Tom Ginsberg, "Constitutional Islamization and Human Rights: The Surprising Origin and Spread of Islamic Supremacy in Constitutions," *Virginia Journal of International Law* (54):3.

Akbarzadeh, Shahram and Abdullah Saeed (editors). *Islam and Political Legitimacy*. London: RoutledgeCurzon, 2013.

Arjomand, Said Amir. *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Barks, Coleman et al. *The Essential Rumi*. (New Jersy: Castle Books, 1997

Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought From the Prophet to the Present*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001.

Bowering Gerhard (editor). *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2013.

Brown, Jonathan A. C. *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: Oneworld, 2009.

---. *Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy*. London:Oneworld, 2015.

Brown, Nathan J. *Constitutions in a Nonconstitutional World: Arab Basic Laws and the Prospects for Accountable Governnnent* . New York: State University of New York, 2002.

Crone, Patricia. *God's Rule: Government and Islam*. New York: Columbia University Press, 2004.

Daryaee, Touraj. *Sasanian Persia: the Rise and Fall of an Empire*. London: I. B. Tauris, 2009.

---. (editor). *The Oxford Handbook of Iranian History*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Davaran, Fereshteh. *Continuity in Iranian Identity: Resilience of a Cultural Heritage.* New York: Routledge, 2010.

Dudley, Dean. *The History of the First Council of Nice.* New York: Cosimo, 2007.

Cooperson, Michael. *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophet in the Age of Al-Ma'mūn.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Feldman, Noah. "Islamic Constitutionalism in Context: A Typology and a Warning," *University of St. Thomas Law Journal.* Volume 7, Issue 3 (Spring 2010). 436-451.

Freely, John. *Light from the East : How the Science of Medieval Islam helped to shape the Western World.* London: I.B. Tauris, 2015.

Fremont-Barnes, Gregory (editor). *Encyclopedia of the Age of Political Revolutions and New Ideologies, 1760 –1815.* Westport: Greenwood Press, 2007.

Gibb, H. A. R. "The Islamic Background of Ibn Khaldūn's Political Theory ." *Bulletin of the School of Oriental Studies.* University of London, vol. 7, no. 1 (1933). 23-31.

Ginsburg, Tom (editor). *Comparative Constitutional Design.* New York: Cambridge University Press, 2012.

Grote Rainer and Tilmann J. Röder (edits.). *Consitutinalism in Islamic Countries between Upheaval and Conitinuity.* New York: Oxford University Press, 2012.

Gross, Feliks. *Citizenship and Ethnicity: The Growth and Development of a Democratic Multiethnic Institution.* Westport, CT, USA: Greenwood Press, 1999.

Hassan, Mona. *Longing for the Lost Caliphate A Transregional History.* Princeton: Princeton University Press, 2009.

Hodgson, Marshall G. S. "How Did the Early Shî'a become Sectarian," *Journal of the American Oriental Society* 75, no. 1 (Jan.-Mar., 1955): 1-13.

Iqbal, Muhammad. *Stray Reflections: The Private Notebook of Muhammad Iqbal.* Edited by Dr. Javid Iqbal. Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1992.

Lombardi, Clark B. "Designing Islamic constitutions: Past trends and options for a deo mocratic future." *International Journal of Constitutional Law.* Volume 11, Issue 3, (July 2013). 615–645.

---. "Constitutional Provisions Making Sharia *"A" or* "The" Chief Source *of* Legislation: *Where* Did They Come *From?* What Do They Mean? Do They Matter?" *American University International Law Review* 28 no. 3 (2013). 733-774.

Lombardi, Clark B. and Nathan J. Brown. "Do Constitutions Requiring Adherence to Shari'a Threaten Human Rights? How Egypt's Constitutional Court Reconciles Islamic Law with the Liberal Rule of Law." *American University International Law Review.* Volume 21, Issue 3, (2006). 379-435.

Hamidullah, Muhammad. *The First Written Consitution in the World: An Important Document of the Time of the Holy Prophet*. Lahore: Kazi Publications, 1986.

Hamilton, Alexander. John Jay and James Madison, *The Federalist Papers*. Indianapolis: Library Fund, 2001.

Hashemi, K. *Studies in Religion, Secular Beliefs and Human Rights: Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States*. Leiden: Martinus Nijhoff, 2008.

Hovannisian, Richard G. and Georges Sabagh (editors). *The Persian Presence in the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Huizinga, Johan. *The Autumn of the Middle Ages*. translated by Rodney J. Payton and Ulrich Mammitzsch. Chicago: the University of Chicago Press, 1996.

Jabali, Fu'ad. *The Companions of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignments*. Leiden: Brill, 2003.

Kidd, Thomas S. *God of liberty: A Religious History of the American Revolution*. New York: Basic Books, 2010.

Katouzian, Homa. *The Persians: Anciant, Medieval and Modern Iran*. New Haven: Yale University Press, 2010.

Kurian, George Thomas (editor in chief). *The Encyclopedia of Political Science*. Washington, D.C.: CQ Press, 2001.

Luttwak, Edward N. "Give War a Chance." *Foreign Affairs* 78, no 4, (1999). 36-44.

---. "In Syria, America Loses if Either Side Wins." *The New York Times*, August 25, 2013.

Marlow, Louise. *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

McDiarmid, John F. (ed.). *The Monarchical Republic of Early Modern England: Essays in Response to Patrick Collinson*. Burlington: Ashgate, 2007.

Morrow, John. *History of Political Thought: A Thematic Introduction*. New York: Palgrave, 1998.

Nicolle, David. *The Great Islamic Conquests AD 632-750*. Oxford: Osprey, 2009.

Nozik, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell, 1999.

Ozan O. Varol. "The Democratic Coup d'´Etat." *Harvard International Law Journal* 53, No 2 (Summer 2012). 291-356.

Pourshariati, Parvaneh. *Decline and fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*. London: I. B. Tauris, 2008.

Powell, Jonathan M. "An assessment of the 'democratic' coup theory: Democratic trajectories in Africa, 1952–2012." *African Security Review* 23, No 3, (2014). 1-12.

Rabb, Intisar A. "'We the Jurists': Islamic Constitutionalism in Iraq." *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law.* Volume 10, Issue 3, (2008). 527-579.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Richards, Michael D. *Revolutions in World History*. New York: Routledge, 2004.

Rosenthal, E. I. J. *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

Shahin, Emad El-Din (editor in chief). *The Oxford Encyclopedia of Islam and Politics*. New York: Oxford University Press, 2014.

Shapiro, Ian. *The Moral Foundations of Politics*. New Heaven: Yale University Press, 2004.

Sheldon. Garrett Ward (editor). *Encyclopedia of Political Thought*. New York: Facts On File, 2001.

Smith, Steven. *Constitution and the Pride of Reason*. New York, Oxford University Press, 1997.

Steppat, F. "From Ahd Ardashir to al-Ma'mun: a Persian element in the policy of the Mihna," Studia Arabica et Islamica, 451-454.

Stilt, Kristen. "Contextualizing Constitutional Islam: The Malayan Experience," *International Journal of Constitutional Law*, Volume 13, Issue 2 (April 2015).407–433.

Sutherland, D. M. G. *The French Revolution and Empire: The Quest for a Civic Order*. Malden: Blackwell, 2003.

UNESCO. *Arab Muslim Civilization in the Mirror of the Universal: Philosophical Perspectives*. Paris: UNESCO, 2010.

Walbridge Linda S. (ed.). *Most Learned of the Shī'a: The Institution of the Marja' Taqlid*. New York: Oxford University Press, 2001.

Wills, Garry. *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence*. Boston: Mariner Books, 2002.

Yoder, Dale. "Current Definitions of Revolution." *American Journal of Sociology*, vol. 32, no. 3 (Nov., 1926). 433-441.

مراجع باللغة الفرنسية

Bennabi, Malik. *Vocation de l'Islam*. Alger: Editions ANEP, 2006.

El-Turabi, Hasan. "Les Pouvoirs de crise dans les droits anglo-saxons et français : Etude de droit comparé." These pour le Doctorat en droit, Université de Paris, 1964.

Enault, M. Louis. *La Méditerranée, ses îles et ses bords*. Paris: Morizot, 1863.

Rousseau, Jean-Jacques. *Du Contrat Social*. Paris: Société Nouvelle, 1903.

منتدى العلاقات العربية والدولية

الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية

من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي

"تقديرُنا أن هذا العمل الضخم يمثّل إجابةً مؤمنةً جريئةً واثقةً، صادرةً عن دارسٍ جادٍّ، قد تسلّح بأدوات العلم ذات الصلة بموضوع بحثه الخطير الكبير. فكان الكتاب ساحةَ حوارٍ في عِزّةٍ متواضعة، لا ساحةَ قتال مع الآخر. ومثْلُ هذا الجُهد النّاهل من منابع المعرفة -في كل الحقول التي ارتادها المؤلف- لا يستغني عنه عالِمٌ ولا متعلمٌ. وحسْبُ هذا المؤلَّف الضخم ما فتحَه من آفاق، وما ارتاده للقارئ من حقول خصبة، وما بسَطه على مائدة العرب والمسلمين الفقيرة، من نصوص أصيلة واجتهادات جريئة، تجدِّد الثقة بنصوصِ الإسلام التأسيسية -كتابًا وسنَّةً- وما تتوفر عليه من إمكانات لا تَنْفد لهداية البشرية. كما يجدِّد هذا الكتاب الأمل في أن الأمة انخرطت في مخاض التحوّلات التاريخية الكبرى التي لا رجعة فيها، تتقدم بها نحو الإسلام المحرِّر."

من تقديم الشيخ الغنوشي

"إن إيجاد حل للأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية ضرورة إسلامية لوقف نزيف الدم الحالي في العالم الإسلامي، وبناء توازن في المجتمعات الإسلامية التي أضناها التمزّق السياسي. وهو ضرورة إنسانية لحاجة البشرية إلى قيم الإسلام لتجديد نضارة الحضارة المعاصرة التي نخرتها الفلسفات الذرائعية والعدَمية، وأيُّ سعيٍ لإخراج الحضارة الإسلامية من أزمتها الدستورية لن يفلح إلا بشرطين: أن يكون مُقنعاً للضمير المسلم المتعلّق بالقيَم السياسية الإسلامية وبتجربة الإسلام السياسية الأولى، وهذا يستلزم أن لا يكون حلاً علمانياً منبتاً عن وجدان الشعوب. وأن يكون مُنسجماً مع منطق الدولة العقارية المعاصرة لا خارجاً عنها أو عليها، وهذا يستلزم أن لا يكون حلاً سَلَفياً مُستأسِراً للصورة التاريخية المستمَدَّة من ذكرى الإمبراطوريات الإسلامية الغابرة."

من مقدمة المؤلف

منتدى العلاقات العربية والدولية

هاتف: 44080451 974+ فاكس: 44080470 974+ صندوق بريد: 12231
الموقع الإلكتروني: fairforum.org البريد الإلكتروني: info@fairforum.org
العنوان: مبنى رقم 28، المؤسسة العامة للحي الثقافي (كتارا)، الدوحة، قطر

السعر:
50 ريالاً قطرياً - 14 دولاراً

ISBN: 978-9927-126-39-0

9 789927 126390